AUTHOR:

CARUS, PAUL

TITLE:

METAPHYSIK IN WISSENSCHAFT,...

PLACE:

DRESDEN

DATE:

1881

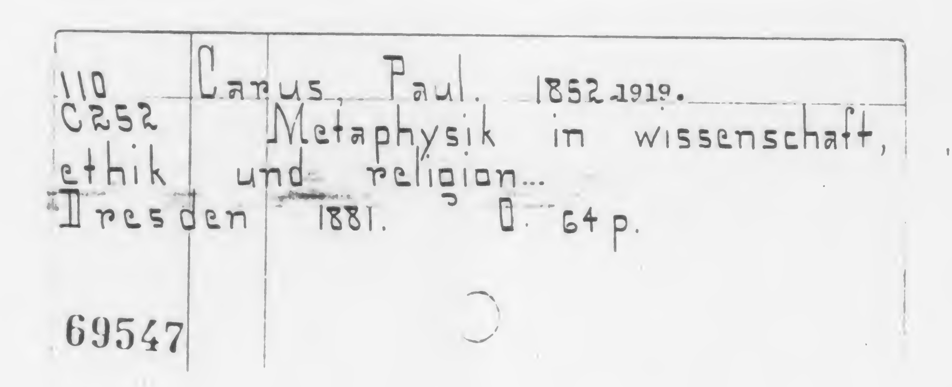
Master Negative #

91-80206-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

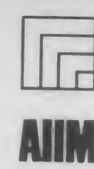
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


110
C252
Carus, Paul. 1852-1919.
Metaphysik in wissenschaft, ethik und religion...
Dresden 1881. O. 64 p.
69547

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/22/91 INITIALS KT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

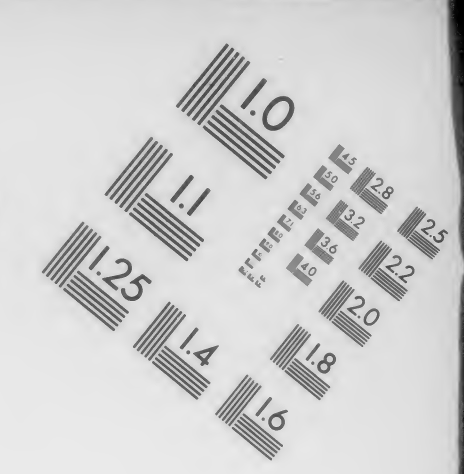


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

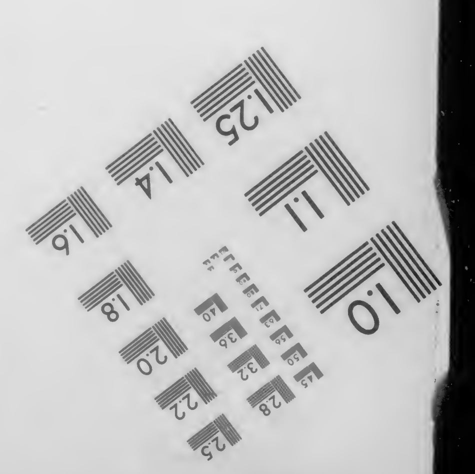


Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Metaphysik

in

Wissenschaft, Ethik und Religion.

Eine philosophische Untersuchung

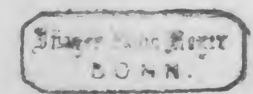
von

Dr. Paul Carus.

> Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil. Kant.



Dresden,
R. von Grumbkow, Hof-Verlagsbuchhandlung.
1881.



Metaphysik

in

Wissenschaft, Ethik und Religion.

Eine philosophische Untersuchung

von

Dr. Paul Carus.

Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil. Kant.



Dresden,
R. von Grumbkow, Hof-Verlagsbuchhandlung.
1881.

Inhalt.

Einleitung:

Metaphysik und Philosophie.

I. Theil:

Metaphysik in der Wissenschaft.

II. Theil:

Metaphysik in ihrer Bedeutung für Ethik und Religion.

Einleitung:

Einleitung.

Metaphysik und Philosophie.

(§ 1 bis § 5.)

§ 1. Name und Definition der Metaphysik.

Die Naturwissenschaft *(φυσικὴ φιλοσοφία)* ist, wie Aristoteles lehrt, keine unabhängige Wissenschaft, denn sie bedarf gewisser Principien *(ἀρχαί)*. Die Wissenschaft nun, welche sich mit den Principien beschäftigt, ist die erste Wissenschaft *(πρώτη φιλοσοφία)*, von welcher die Naturwissenschaft als die zweite *(δευτέρα φιλοσοφία)* abhängt. Die Wissenschaft der Principien behandelt der große Stagirische Denker in einer Schrift, welche in der ersten Sammlung seiner Werke hinter die physikalischen Schriften gestellt, den Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* (*scilicet βίβλια*) erhielt. Hieraus bildeten die Commentatoren den Namen Metaphysik und verstanden darunter die Wissenschaft von den letzten Gründen.

Da man aber auch im Namen die Bezeichnung dessen wiederfinden wollte, was die erste Wissenschaft *(πρώτη φιλοσοφία)* ist, definirte man gewöhnlich Metaphysik als die Erkenntniß, welche über die Natur hinausgeht, indem man das, was hinter der Natur als ihr Grund *(ἀρχὴ)* vorhanden ist, für den Gegenstand ihrer Untersuchung erklärte. So sagt Kant Prol. § 1: „metaphysische d. h. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniß“ und Schopenhauer, W. a. W. u. V. II. 2. Aufl. p. 180: „Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkennt-

niß, welche über die mögliche Erfahrung, also über die Natur oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über das, wodurch jene in einem oder dem anderen Sinne bedingt wäre, oder um populär zu reden, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht."

Wie wohl wir nicht behaupten wollen, daß diese Definitionen sich untereinander widersprechen, so können sie doch nicht nebeneinander bestehen bleiben; vielmehr dürfen wir nur die ursprünglichste und einfachste gelten lassen, da diese allein das Wesen der Sache trifft. Daß metaphysische Erkenntniß jenseit der Erfahrung liegt, daß sie über die Natur hinausgeht, mag sich immerhin im Laufe der Untersuchung ergeben: in die Definition darf es nicht vorweg aufgenommen werden. Wir verstehen also unter **Metaphysik die Wissenschaft von den Prinzipien** d. h. dem letzten Grunde des Daseins und des Denkens — dem letzten Grunde der Welt und unserer Erkenntniß.

§ 2. Quellen der Metaphysik.

Alle wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt ist zwiefach: apriorisch und aposteriorisch.

Erkenntniß „a priori" oder „aus reiner Vernunft" ist solche, die vor aller Erfahrung und unabhängig von aller Erfahrung besteht. Die Gesetze, welche sie aufstellt, tragen als Kennzeichen Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich, da sie durch die Erfahrung weder widerlegt noch berichtigt werden können. Erkenntniß a posteriori ist solche, die wir durch Erfahrung gewinnen. Die Erfahrung gestattet nur eine besondere und zufällige Erkenntniß, welche durch Induction und Hypothese sich erweitern, durch Experimente sich mehr oder weniger wissenschaftlich befestigen läßt. Diese Verallgemeinerung und wissenschaftliche Begründung empirischer Gesetze gewinnen wir an der Hand unserer transcendentalen

Erkenntniß. Trotzdem werden wir in Bereich der Erfahrung, selbst wenn sie wissenschaftlich geleitet wird, nur eine relative Giltigkeit und Gewißheit, und bei der allergrößten Sicherheit doch keine absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit erlangen.

Was wir a posteriori erkennen, ist die Erfahrung, nicht aber der letzte Grund unserer Erfahrung. Daher ist es nicht möglich, die Quellen metaphysischer Erkenntniß in der Erfahrung d. h. a posteriori zu suchen. Kant folgert deshalb: „sie können also nur in der reinen Vernunft gesucht werden" und nennt darum Metaphysik geradezu ein System reiner Vernunftbegriffe.

Unsere gesammte Erkenntniß a priori aber wird in vier Wissenschaften abgehandelt, von denen je zwei und zwei zusammengehören:

1. Mathematik,
2. Arithmetik,

welche auf der Form unserer Sinnlichkeit, d. h. den reinen Anschauungen von Raum und Zeit beruhen.

3. Logik,
4. reine Naturwissenschaft,

welche auf der Form unseres Denkens, dem reinen Verstande und der reinen Vernunft beruhen.

Diese vier Wissenschaften sind nicht Metaphysik. Während sie von den Gründen zu den Folgen vorwärts schreiten, indem sie die Consequenzen der Axiome der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes ziehen, geht die Metaphysik umgekehrt von den Folgen zu den Gründen, ja zu den letzten Gründen zurück. Ihr Objekt sind auch nicht die Grundsätze, aus denen die apriorischen Wissenschaften ihre Lehrsätze ableiten. Ihr Objekt ist der letzte Grund aller apriorischen Axiome; ja nicht allein dieser, sondern auch der Möglichkeit unserer Erfahrung, d. h. der Möglichkeit unserer Erkenntniß von den Dingen. Ihr Objekt sind, kurz gesagt, laut Definition „die Prinzipien".

Die Erfahrung giebt uns eine *unendliche Reihe von Erkenntnissen zufälliger Erscheinungen*, welche sich durch das *Causalitätsgesetz* zu einer ununterbrochenen Kette von lauter *Ursachen* und *Wirkungen* verbinden. Die apriorischen Wissenschaften aber lassen uns die allgemeinen *Formen* dieser Erfahrung, der Natur, erkennen und werden darum *formale Wissenschaften* genannt. *Beide* können also eine metaphysische Erkenntniß *nicht* gewähren; und es entzieht sich der letzte Grund transcendentaler Gesetze (warum 2.2 = 4, warum das Causalitätsgesetz gilt) ebenso unserer Erkenntniß, wie der letzte Grund der Dinge. Deshalb sind auch die apriorischen Wissenschaften (trotz ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit für die Erfahrung und in der Erfahrung) nicht absolut, sondern relativ. So weit wir urtheilen können, gelten sie *nur für die Erfahrung* und beziehen sich nur auf dieselbe. An und für sich sind sie, mit Kant zu reden, „*leer*“ und finden darum über die Erfahrung hinaus keine Anwendung.

Es giebt deshalb für die Metaphysik überhaupt gar *keine Quellen*. Ihr Objekt liegt weder *in* der Erfahrung, noch *vor* aller Erfahrung, sondern *jenseit* aller Erfahrung. Das Objekt der Metaphysik ist weder *empirisch*, dann wäre es *a posteriori* erkennbar; noch ist es transcendental, dann wäre es *a priori* erkennbar. **Das Objekt der Metaphysik ist transcendent und darum überhaupt nicht erkennbar.**

Unsere Erkenntniß erstreckt sich auf die Dinge in ihren Beziehungen untereinander und zu uns; nicht aber auf den Grund, warum die Dinge überhaupt sind. Es ist eine Thatsache, daß wir erkennen; Thatsachen sind zu constatiren. Fragt man bei einer Thatsache „*warum?*“, so erwartet man als Antwort die Angabe der Gesetze, nach denen bei dem Zusammentreffen früherer Ereignisse die zu erklärende Thatsache erfolgen mußte. Die Frage „warum?“ läßt sich darum

bei dem letzten Grunde nicht beantworten, da im Bereich des Metaphysischen die Erkenntniß aufhört. Denn die Erkenntniß des Metaphysischen ist nicht etwa vage und unzuverlässig, sondern *zweifellos unmöglich*. Wir wissen, daß wir es nicht erkennen können. Unser Resultat ist darum wohl *negativ*, aber keineswegs *skeptisch*.

§ 3. Was ist Philosophie?

Philosophie ist bei Kant gleichbedeutend mit *Weltweisheit* und gestaltet sich als solche zu einer *systematischen Auffassung der Welt auf Grund wissenschaftlicher Bildung*. Sie ist daher ebenso sehr allgemeines Bedürfniß, Bedürfniß eines jeden Gebildeten, wie die Kunst. Giebt diese eine Darstellung der Welt im Rahmen der Schönheit, so giebt sie jene im Rahmen der Erkenntniß. Was die Kunst im Bilde uns anschaulich vor die Augen führt, lehrt die Philosophie unserm Verstande in abstrakten Sätzen, die aus logischen Schlüssen gewonnen sind. Philosoph und Künstler sind Brüder, dieser mit heiteren, jener mit ernsten, nachdenklichen Zügen.

Es giebt daher Philosophien, wie es verschiedene Auffassungen in der Kunst geben kann; aber nur **eine** *Metaphysik*. Philosophie ist subjektiv, indem die verschiedenen Philosophen ihrer Individualität gemäß verschiedene Hypothesen als Lösungen des metaphysischen Räthsels aufstellen. Läßt aber die Metaphysik auch tausend und aber tausend Deutungen zu, so bleibt sie selbst in ihrer starren Unerkennbarkeit doch stets sich selbst gleich, ist objektiv und muß darum bei den verschiedensten Philosophien, falls dieselben kritisch zu Werk gegangen sind, das allen Gemeinsame bilden. Die Unerkennbarkeit der Metaphysik ist (laut § 2) ein allgemeingiltiger Satz, den kein Philosoph bestreiten darf.

Die echte Kunst und die wahre Philosophie gedeiht freilich nur auf dem Boden objektiver Weltbetrachtung. Daher ist es ein unbedingtes Erforderniß, daß sie *ohne Tendenz*

ihre Mission vollenden. Sie sollen nicht allein um ihrer selbst willen, sondern auch unbefangen von optimistischen und pessimistischen Ansichten gepflegt werden, wenn auch der einzelne Mensch bejahend oder verneinend dem Leben gegenübersteht. Nicht mit Unrecht sagt Spinoza: „*Man muß die menschlichen Dinge weder belachen noch beweinen, sondern muß sie verstehen.*" Philosoph und Künstler, die beiden Augen der Gottheit, müssen, um das Bild der Welt klar in sich zu spiegeln, empfindungslos sein, wie der Augennerv frei von Wollust und Schmerz.

§ 4. Metaphysik in der Philosophie.

Trotzdem daß Viele sich bemüht haben, in der Philosophie so objektiv zu denken, wie in der Mathematik, haben sich doch die heterogensten Ansichten stets neben einander behauptet. Der Grund dafür liegt in der Unerkennbarkeit der Metaphysik. Metaphysik ist die Lücke in unserem Erkenntnißvermögen. Wenn ein wichtiges Wort einer Handschrift verderbt ist, wird die Interpretation des ganzen Satzes von der Conjektur abhängen, welche an der betreffenden Stelle gemacht wird. So muß uns auch in der Farbe desjenigen Lichtes, mit dem wir das metaphysische Dunkel aufzuhellen suchen, die ganze Welt erscheinen. Deshalb wird zugleich jede Philosophie eine Charakteristik des Philosophen; denn wo die Erkenntniß aufhört, folgt jeder dem Bedürfniß seines Herzens.

§ 5. Proposition.

Wenn es uns nun gelingt, die richtige *Grenze* zu finden zwischen *Physik* und *Metaphysik*, zwischen *Erkennbarem* und *Unerkennbarem*: so wird sich daraus leicht ergeben, welche Stellung die Metaphysik den Wissenschaften gegenüber einnimmt, und welche Bedeutung sie für Ethik und Religion hat. Es würde die Untersuchung hierüber, wenn uns ein gütiges Geschick vor Irrthum bewahrt, mit Recht als „*Prolegomena einer jeden Philosophie*" bezeichnet werden können.

I. Theil.

Metaphysik in der Wissenschaft.

(§ 6 bis § 18.)

§ 6. Das Subjekt der einzige Ausgangspunkt für Philosophie.

Den einzigen Ausgangspunkt, den eine Philosophie nehmen kann, hat *Descartes* in dem berühmten „*cogito ergo sum*" gefunden. Dieser Satz ist nicht etwa (was er, seiner Form nach zu urtheilen, sein müßte) als ein logischer Schluß zu betrachten, wie wenn aus dem cogitare das esse, aus dem Denken das Sein folgte. Damit wäre, wie Kant richtig bemerkt, das Subjekt in „ergo sum" allerdings nichts Neues, sondern aus dem „cogito" nur entlehnt. Dieser Satz **konstatirt** *die Existenz des Subjektes*. Wenn wir an allem zweifeln (und das muß der Philosoph), so bleibt doch das Zweifeln selbst und damit das Denken bestehen. Daß es also etwas Denkendes giebt, ist eine Thatsache, die jedem Denkenden unmittelbar gewiß ist. Dieses Denkende (oder den *Träger des Denkens*) nennen wir Subjekt.

Der Satz des Descartes ist *das Axiom der Erfahrung*. Er ist ebenso sicher wie mathematische Axiome, bedarf aber auch ebenso wenig eines Beweises und wird wie diese *intuitiv* begriffen. Er ist also der Grundstein unserer Erkenntniß, den keine Skepsis zerstören kann, und der einzige Satz unserer Erfahrung, den *wir unbedingt anerkennen müssen*. Das einzig Relative seiner Gewißheit, das ihm, dem Axiom der Erfahrung, ebenso wie jeder aposteriorischen Erkenntniß anhaftet, beruht darin, daß *wir* (nämlich das Subjekt)

es sind, die ihn anerkennen. Für uns gilt er absolut. Das genügt jedoch und muß uns genügen, ihn, wenigstens für uns, bestehen zu lassen, als wäre seine Gewißheit eine ganz absolute.

Da nun in diesem Axiom der Erfahrung, als in der einzigen unmittelbar gegebenen Thatsache, der Ausgangspunkt für die Philosophie liegt, wird unsere Untersuchung sich die Aufgabe stellen müssen, das Wesen des Subjektes und seiner Thätigkeit, des Denkens oder Erkennens zu ergründen. Das Erkannte, sowie überhaupt das Erkennbare nennen wir Objekt. Erkennen ist mithin eine Beziehung (Relation), welche zwischen Subjekt und Objekt statfindet. Wir stellen darum die Fragen auf:

1. Was ist Objekt an und für sich?
2. Was ist Objekt in Beziehung auf das Subjekt?
3. Was ist Subjekt an und für sich?

§ 7. Was ist Objekt an und für sich?

Die Dinge erscheinen uns im Raum und in der Zeit. Raum und Zeit aber haben wir, wie wir aus Kants Kr. d. r. V. wissen, nicht an den Dingen kennen gelernt, sondern finden sie schon a priori in uns vor; sie sind transcendental, und wir können die Dinge, weil Raum und Zeit unsere „Aesthetik“ (d. h. sinnliche Anschauung) ausmachen, nur unter diesen Formen vorstellen. Ebenso sehen wir, daß sich die Dinge der Causalität fügen und außer den mathematischen, auch den logischen und rein-naturwissenschaftlichen Gesetzen unterworfen sind, die wir unabhängig von jeder Erfahrung a priori erkennen, und können sie unter anderen Bedingungen gar nicht denken. Darum lehrt Kant, daß wir unsere Anschauungen von Raum, Zeit, Causalität ꝛc. auf die Dinge übertragen.

Wir erkennen also nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, wie wir sie im Raum, in der Zeit und unter dem Gesetz der Causalität vorstellen.

Deshalb lautet der Satz, den wir aus Kants Kr. d. r. V. resümiren: „Das Ding an und für sich ist unerkennbar.“ Wohlverstanden „das Ding (Objekt) an und für sich“ ist unerkennbar, nicht das Ding als Objekt des Subjekts. Unsere Erkenntniß des Objektes ist also keine absolute, sondern ist bedingt durch die Eigenthümlichkeit und Naturanlage des Subjektes. Wir fragen darum:

§ 8. Wie entsteht im Subjekt eine Erkenntniß des Objektes, und was ist dieses Objekt?

Unsere Erkenntniß besteht aus zwei wesentlich verschiedenen Elementen: aus Form und Inhalt. Die Form tragen wir a priori in uns, den Inhalt giebt uns die Erfahrung a posteriori. Die Form besteht aus den Anschauungen von Raum und Zeit, sowie den Gesetzen der Logik und reinen Naturwissenschaft; der Inhalt aus Empfindungen, welche wir vermöge unserer Sinne wahrnehmen. Das Organ unserer Erkenntniß ist der reine Verstand, welcher die wahrgenommenen Empfindungen gemäß dem Gesetz der Causalität uns als Wirkungen auffassen lehrt. Indem wir so auf Ursachen schließen, welche diese Wirkungen hervorrufen, konstruirt unser Verstand eine Welt jenseit dieser Empfindungen; d. h. er projicirt die Vorstellungen, welche in uns erregt sind, außerhalb unseres Leibes. Diejenigen Gegenstände, welche der Verstand als selbstständig dem Subjekt gegenüber stehende Ursachen dieser Vorstellungen hypostasirt, nennen wir Objekte. Sie erscheinen uns als coexistirend, indem sie die Existenz des Subjektes begrenzen und umgeben. Das Subjekt fühlt das Objekt sich gegenüber als eine fremde, ihm selbstständig gegenüberstehende Macht, an deren Gegensatz jedoch es selbst einen Halt findet, so daß das Subjekt als Träger des Erkennens zum Subjekt erst wird und sich als solches begreift, indem es erkennt, d. h. indem ihm ein Erkanntes — ein Objekt (Gegenstand) gegenüber steht. Während die Existenz

des Subjektes sich auf diese Weise aktiv im Erkennen bethätigt, wirkt das Objekt auf das Subjekt schon durch sein bloßes Dasein, also passiv, als Gegenstand der Erkenntniß. Wir erkennen die Objekte nicht unmittelbar durch intuitives Begreifen ihres innersten Wesens, — solche Erkenntniß ist nur den transcendentalen Wissenschaften eigen; wir erkennen die Dinge durch Erfahrung, indem wir beobachten, wie sie sich unter verschiedenen Bedingungen verhalten. Von den einzelnen Wirkungen, die sich zeigen, schließen wir auf Kräfte, deren Gesammtheit wir das Ding nennen. Unsere empirische Erkenntniß muß also von außen ins Innere einzudringen versuchen und aus der Summe aller Wirkungen auf einen einheitlichen Grund für dieselben zurückschließen. Die Eigenschaft aber, welche wir an allen Objekten wahrnehmen, und welche sich unserer Erkenntniß zuerst aufdrängt, ist das Dasein derselben. Wir definiren darum Objekt — das vom Subjekt Erkannte und für das Subjekt Erkennbare — als den Träger des Daseins.

§ 9. Was ist die Welt (Natur)?

Die Objekte in ihrer Gesammtheit nennen wir die Welt, die Natur. Die Welt ist also Vorstellung des Subjektes. Sie ist das Erkannte und alles Erkennbare in seiner Einheit. Sie ist also nicht das Objekt an und für sich, sondern die Folge desselben, das Objekt, wie es Vorstellung des Subjektes ist, oder zur Vorstellung des Subjektes werden kann. Entstanden durch eine Zusammenwirkung von Subjekt und Objekt ist sie das Resultat beider. Beide sind die Faktoren, aus denen die Welt besteht. Beide bedingen ihre Existenz. Die Existenz der Welt ist darum, weil sie eine Relation von Subjekt und Objekt ist, relativ.

§ 10. Die objektive Welt als Gegenstand der Wissenschaft.

Die Eigenschaften, welche wir an den Dingen wahrnehmen, hat der Vertreter des Empirismus Locke, in primäre und sekundäre getheilt. Primäre Qualitäten nennt er solche, die an den Dingen existiren, so daß der Begriff, den wir von ihnen haben, ähnlich ist der Eigenschaft selbst. Als solche primäre Qualitäten erkennt er Ausdehnung und Undurchdringlichkeit an. Unter sekundären Eigenschaften dagegen versteht er die Einwirkungen der Dinge auf unsere Sinnesorgane. Die Farben sind keine Qualitäten der Dinge; es sind Eigenschaften, die wir ihnen beilegen. Die Dinge haben Eigenschaften, welche uns dieselben unter bestimmten Farben erscheinen lassen, aber nicht Farben selbst. Die Bläue des Himmels ist eine sekundäre Eigenschaft. Er selbst ist nicht blau; er hat aber Eigenschaften, die ihn uns blau erscheinen lassen.

Kant hat nun freilich nachgewiesen, daß die primären Qualitäten, wie z. B. Ausdehnung von den sekundären sich in sofern nicht unterscheiden, als wir die Dinge überhaupt gar nicht an und für sich erkennen, sondern nur, so weit sie unsere Vorstellung sind. Dennoch liegt der Eintheilung, die Locke gemacht hat, eine richtige Tendenz zu Grunde, die wir hier nach Modificirung der Locke'schen Ausdrucksweise verwerthen können.

Wir sagen statt sekundär und primär: subjektiv und objektiv. Subjektive Eigenschaften der Dinge nennen wir diejenigen, welche unsere Sinne den Dingen zuschreiben; objektive aber solche, welche unsere Reflexion als unabhängig von unserer Vorstellung existirend anerkennt. Demnach ist die Welt subjektiv das Bild, welches der Verstand vermöge der Sinnlichkeit entwirft; objektiv dagegen so, wie sie unsere Vernunft sich unabhängig von unserer Vorstellung denken muß. Eine subjektive Welt entsteht in jeder Thierseele, eine objektive ist nur der Mensch fähig zu erschaffen. Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sind keine Eigenschaften der Dinge an sich, wohl aber der Dinge als Objekte. Freilich ist auch diese Welt, die wir objektiv gelten lassen, subjektiven Ursprunges, und so weit

wir überhaupt etwas erkennen, werden wir eine absolute Objektivität nie erreichen, weil jede Vorstellung, die wir haben, doch immer *unsere* Vorstellung ist und bleibt. Trotzdem ist die objektive Welt nicht willkürlich gesetzt, sondern gemäß *unserer Erkenntnißtheorie nothwendig.* Sie ist keine Konstruktion nach subjektivem Ermessen, sondern eine Eruirung, eine wissenschaftliche Erforschung dessen, was nach unseren allgemein giltigen und nothwendigen Denkgesetzen auf Grund vielfach geprüfter Erfahrung *allgemein anerkannt werden muß*; sie ist als solche **das unentbehrliche Ideal der Wissenschaft.**

Um keinen Zweifel darüber zu lassen, was ich unter subjektiven und objektiven Eigenschaften der Dinge verstehe, greife ich ein Beispiel heraus. Licht existirt nur für unser Auge, in unserem Auge und vermittelst unseres Auges. Ohne dasselbe ist es nicht vorhanden. Auf die Frage, was das Licht an sich sei, d. h. die Ursache, welche in unserem Auge das Licht als Wirkung hervorbringt, antwortet die Naturwissenschaft mit der Hypothese von den Schwingungen des Aethers. Wenn sie die Theorie beweisen kann, ist das Wesen des Lichts objektiv erkannt. Danach existirt z. B. der Regenbogen nur in meinem Auge subjektiv; objektiv betrachtet ist er eine bestimmte Brechung von Lichtwellen oder Aetherschwingungen. Daß wir von der objektiven Welt schließlich doch keine absolute Erkenntniß haben, sondern nur eine relative, welche sich der unerreichbaren „*absoluten*“ in Hypothesen immer mehr nähert, darf uns nicht bestimmen, das Streben nach diesem Ideal aufzugeben, oder die Existenz dieser objektiven Welt zu leugnen.

§ 11. Die Formen der Welt.

In Prol. § 36 fragt Kant: „*Wie ist Natur selbst möglich?*“ Er erwägt: „*Die obersten Gesetze der Natur, der objektiven Welt, der Erfahrung finden wir a priori,* also unabhängig von aller

Erfahrung in uns vor“, und wundert sich hierüber, indem er die Frage aufwirft: „*Wie ist die* **Uebereinstimmung** *der Gesetze des* **Verstandes** *mit den* **obersten Gesetzen** *der* **Natur** *möglich?*“ Er sieht nur zwei Wege, den dritten übersieht er: „*Entweder*“, sagt er, „*sind die Gesetze unseres Verstandes von der Natur mittelst Erfahrung entlehnt*, oder die *Naturgesetze* sind von unseren *apriorischen Gesetzen* abgeleitet.“ Daß beide identisch sein können, zieht er nicht in Betracht. Die erste Lösung, welche nach *Locke* die richtige wäre, ist unmöglich, seit durch Kant die Apriorität von Raum, Zeit, Causalität 2c. unumstößlich nachgewiesen ist. „*Also,*“ sagt der große Königsberger Denker, „*beibt nur* die zweite Lösung möglich: ‚*Unser Verstand diktirt der objektiven Welt ihre Gesetze*, d. h. unser Verstand ist so angelegt, daß er alles in den Formen von Zeit, Raum und Causalität anschauen muß. Zeit, Raum und Causalität gehören zum Subjekt, nicht zum Objekt. Das Subjekt überträgt sie auf das Objekt.“

Sind nach dieser Auflösung die Naturgesetze abhängig von den Gesetzen des reinen Verstandes, so existirt Raum, Zeit und Causalität nur im Subjekt, nicht im oder am Objekt. Dann würde unsere *Vorstellung* von der objektiven Welt wesentlich verschieden sein von der objektiven Welt *selbst*. Dann könnte die Natur nicht ein Gegenstand der Wissenschaft sein, denn das *Wesen der Wissenschaft ist objektive Erkenntniß*. Es gäbe dann bloß die subjektive *Erscheinung der Dinge* und die *Dinge an und für sich*. Die erstere wäre *chimärisch*, die letzteren *unerkennbar*. Die *Dinge selbst* aber, die objektiv als Träger einer selbstständigen Existenz dem Subjekt gegenüber ständen, gäbe es *nicht*. Unser Subjekt wäre dann nicht bloß das einzig Erkennende, sondern auch das einzig Seiende. Es gäbe dann wohl ein erkennendes Wesen, aber nicht ein Erkanntes oder Erkennbares außer uns. Das *Subjekt* wäre

das All; die Natur als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß mit objektiver Giltigkeit ewig unmöglich.

Diese idealistische Erklärung Kant's löst das Räthsel nicht, weil es nur die Schwierigkeiten mehrt. Mußten wir doch (nach § 10) die objektive Welt anerkennen, und findet sich das Subjekt doch in derselben als ein Wesen vor, welches entstanden ist und wieder vergehen muß, welches in Millionen Exemplaren neben ihm existirt, vor ihm existirt hat und nach ihm existiren wird!

Das Subjekt erkennt sich als ein Objekt in der objektiven Welt. Versuchen wir in Anbetracht dieses Satzes die dritte Lösung, welche (abgesehen von der theologischen des Crusius, welche wissenschaftlich unbrauchbar ist) nur als die einzig mögliche übrig bleibt. Nach dieser sind die Gesetze a priori im reinen Verstande und die obersten Naturgesetze (d. i. die Gesetze von der Form des Daseins) identisch.

Das Subjekt ist in der objektiven Welt ein Objekt und unterliegt allen Gesetzen wie jedes andere Objekt — wohlverstanden, nicht das Subjekt an und für sich, sondern das Subjekt, insofern es von sich selbst oder von einem anderen Subjekt erkannt wird. Jedes Erkennen geschieht irgendwo, irgendwann, irgendwie; das Subjekt ist darum wahrnehmbar und erkennbar und bethätigt sich wie jedes andere Objekt.

Schopenhauer sagt richtig: „kein Objekt ohne Subjekt". Wir kehren den Satz um und sagen: „Kein Subjekt ohne Objekt", und speziell: „Kein Subjekt ohne sein näheres Objekt." Jedes Subjekt, um Subjekt sein zu können, muß sich selbst als Objekt betrachten können, sich anschauen oder vorstellen. Es muß existiren oder da sein, d. h. nach dem soeben gesagten: zeitlich oder räumlich sein. Raum, Zeit und Causalität findet zwar das Subjekt unbezweifelbar a priori in sich vor; aber nicht in sich selbst an und für sich, sondern im Subjekt, sofern es sein eigenes Objekt ist.

Die Uebereinstimmung der Gesetze des reinen Verstandes, die wir selbst in unserm nähern Objekt, in uns vorfinden, mit den obersten d. i. formalen Naturgesetzen, welche der Natur d. i. der objektiven Welt, zu Grunde liegen, ist darum nicht wunderbar, wie Kant sagt; vielmehr ist sie bei der Zugehörigkeit beider zu dem Bereich des Objektiven selbstverständlich.

Ich bestreite also hiermit, was Kant als stillschweigende Voraussetzung ansieht, daß Alles, was a priori ist, subjektiv sein müsse. Alle transcendentalen Gesetze sind weder subjektiv noch objektiv, d. h. weder dem Subjekt an sich noch dem Objekt an sich zugehörig, sondern gehören der Natur, der objektiven Welt an, welche als eine Relation zwischen Subjekt und Objekt erkannt wird. Darum gelten sie allgemein und nothwendig in der objektiven Welt, wie sie jedes Subjekt in seinem näheren Objekt d. h. in seinem objektivirten Selbst als allgemein und unbedingt giltig nur auf Grund innerer Erkenntniß auch ohne jede äußere Erfahrung in sich vorfindet. Sie sind in sofern subjektiv und objektiv zugleich.

Jedem Dinge, das existirt, haftet Raum, Zeit und Causalität ꝛc. in der Weise an, daß es nicht bloß seine Existenz darnach formen muß, sondern auch (sobald oder soweit es sich zu einem mit Selbstbewußtsein begabten Wesen entwickelt hat), Raum Zeit und Causalität in sich vorfinden muß und dieselben sammt ihren complicirtesten Gesetzen, ohne daß es irgend welche Erfahrung zu Hilfe nimmt, erkennen kann und muß. Raum stelle ich mir nur vor dadurch, daß ich Raum einnehme; Zeit nehme ich nur wahr, dadurch, daß ich mich verändere und in den Zuständen meiner selbst ein „Vorher" und „Nachher" unterscheide. Die ganze apriorische Gesetzmäßigkeit ist danach nicht, wie Kant sagt, die Form ausschließlich unserer Erkenntniß; sie ist die Form der objektiven Welt, d. h. überhaupt jeder möglichen Existenz, darum auch unserer Existenz und in Folge davon unserer

Erkenntniß. Zeit, Raum, Causalität &c. ist zugleich mit der Existenz gegeben. Was existirt, ist räumlich ausgedehnt, nach dem Gesetze der Causalität entstanden und der Veränderung unterworfen.

Die Anschauungen a priori sind darum ebensowenig vom Subjekt dem Objekt aufgedrungen und auf dasselbe übertragene Eigenschaften, als das Subjekt sie dem Objekt entlehnt oder von ihm abgelernt hat: sie sind die formalen Gesetze der Natur (jeder Existenz), finden deshalb ihre Anwendung in der Erfahrung, sind aber für unsere Erkenntniß auch ohne Hilfe jeder Erfahrung erkennbar, d. h. transcendental.

Mit seiner (objektiven) Existenz sind dem Subjekt die Formen der objektiven Welt in ihrer Gesetzmäßigkeit bekannt. Es wären danach erst durch das Axiom der Erfahrung (den Cartesianischen Satz) die Axiome der Mathematik &c. bedingt. Das „cogito ergo sum“ des Descartes hat deshalb eine weit größere Bedeutung, als wir bisher darin gefunden. Denn die Gewißheit der transcendentalen Gesetze (der obersten Naturgesetze) erkennen wir nur darum unbedingt an und begreifen sie intuitiv, weil wir unsere Existenz selbst — nach diesem Axiom der Erfahrung — anerkennen und intuitiv begreifen. Der Träger unseres Erkennens ist auch der Träger unseres Daseins. Unser „an sich“ ist also von uns aus betrachtet Subjekt an sich,“ aber anderen Subjekten gegenüber „Objekt an sich.“ Bei uns fällt beides als identisch zusammen. Das Erste ist aber nach obigem die Existenz; denn erst mit ihr sind uns die Formen derselben (Raum, Zeit, Causalität &c.) gegeben, welche die Grundlage unsererer transcendentalen Erkenntniß bilden und dadurch die Werkzeuge oder Organe zu einer jeden Erkenntniß der Dinge durch Erfahrung werden.

Raum, Zeit, Causalität &c. existiren also in uns selbst. Es liegt aber nicht oben auf wie Pretiosen in einem Schaufenster, sondern tief in unserem innersten Wesen, wie edle

Metalle im dunklen Schacht der Berge. Wenn wir also das, was wir haben, besitzen wollen, müssen wir hinuntersteigen in uns selbst und mit dem Lichte unseres Bewußtseins die Finsterniß erleuchten. Raum existirt zwar selbst in uns, so weit wir ihn aber im Bewußtsein tragen, haben wir ihn reproducirt. Raum verhält sich demnach zur Raumfunktion, wie unsere Existenz zu unserem Bewußtsein, oder auch wie die Objekte zu unserer Vorstellung von den Objekten. Dasselbe gilt von den obersten d. i. formalen Gesetzen der Natur und allen transcendenten Wissenschaften. Die ersteren sind das Objekt der letzteren; jene walten in uns, indem sie die Form unserer Existenz gestalten, diese dagegen sind die Erkenntniß, die wir von jenen rein aus der Thatsache der Existenz haben.

§ 12. Was ist das Subjekt an und für sich?

Durch die Untersuchung der transcendentalen Aesthetik d. h. unserer reinen Anschauung von Raum und Zeit wurde Kant darauf geleitet, vom Objekt „das Ding an sich“ zu unterscheiden: Durch eine Untersuchung der obersten Naturgesetze, also auch der des Raumes, der Zeit, der Causalität &c. sind wir genöthigt vom Subjekt in entsprechender Weise „das Subjekt an sich“ zu unterscheiden. Unser Subjekt, wie wir es durch die Erfahrung kennen, ist unser Leib zusammt seiner Sinnlichkeit, seinen Nerven und dem Gehirn, welche die materiellen Voraussetzungen unseres Denkens und unserer Erkenntniß sind. Dieses Subjekt ist also ein in der objektiven Welt existirendes Ding; es steht als solches unbedingt unter den Gesetzen der objektiven Welt und trägt dieselben, soweit sie formal sind, a priori in sich. Als Objekt, freilich nur als solches, ist es räumlich und zeitlich; „an sich“ dagegen hat das Subjekt, in sofern es losgelöst ist von jedem Objekt, auch von seinem näheren Objekt, an Raum und an Zeit ebensowenig Antheil wie das Objekt an sich (das Ding an sich) [siehe § 7]. Während unser objektivirtes Subjekt wie jedes

andere Objekt von uns beobachtet und erforscht werden kann, ist unser „Subjekt an sich“ — ebenso wie das „Objekt an sich“ — unerkennbar. Denn wo Zeit und Raum nicht mehr gelten, hört jede Anschauung auf, wo die Causalität nicht mehr herrscht, ist die Erkenntniß zu Ende. Ein Aufhören unserer Erkenntniß ist darum auch umgekehrt ein sicheres Zeichen, daß die formalen Naturgesetze außer Kraft treten; wo sie gelten, ist auch Erkenntniß möglich.

Der Versuch, in uns selbst unseres Selbsts habhaft zu werden, mißglückt darum und muß mißglücken. Bezeichnend ist, was Schopenhauer W. a. W. u. V. II. Aufl. I. p. 327 sagt: „Wir können unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens nicht bewußt werden, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen, so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber darin nicht anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir mit Schauder nichts als ein bestandloses Gespenst.“

Durch die Erfahrung lernen wir nur uns in unserer objektiven Existenz, d. h. unsern Leib mit seinen Charakter und Verstandesanlagen kennen, nicht aber unseres inneres Selbst, unser Subjekt an sich. Es ist wie der Mittelpunkt eines Kreises, welcher als ausdehnungslos nicht als ein Stück desselben bezeichnet werden kann, wohl aber wesentlich zum Kreise gehört und ihn bedingt, welcher auch, wenn er nicht etwa durch zwei sich kreuzende Durchmesser für das Auge sichtbar bestimmt ist, in jedem Kreise vorausgesetzt werden muß. Wie jedoch die Ausdehnung an der Kreisfläche haftet und sie möglich macht, nicht aber am Centrum, so gehört die apriorische Gesetzmäßigkeit des Raumes, der Zeit 2c. dem Bereich des Objektiven an und macht dasselbe erst möglich,

nicht aber unserem Subjekt an sich. Wenn sich nun auch jede Erkenntniß um das Centrum unseres Daseins herumkrystallisirt und dadurch zum Organ des Subjektes wird, wodurch es mit der objektiven Welt in Beziehung tritt, so ist sie doch deshalb, ebenso wie unsere Thaten und Willensäußerungen, eine unter den Bedingungen der Causalität im Bereich der objektiven Welt hervorgegangene Erscheinung. Den Mittelpunkt unseres Denkens und Seins selbst aber, d. h. das Subjekt an sich, können wir nicht erkennen; **es ist transcendent und unabhängig von den obersten Naturgesetzen** (des Raumes, der Zeit, der Causalität 2c.).

§ 13. Inwiefern ist „Subjekt an und für sich“ und „Objekt an und für sich“ identisch?

Objekt und Subjekt sind Bezeichnungen, die nur für einander gelten und in Beziehung zu einander Sinn haben. Darum erkennen wir beide Sätze als richtig an: „Kein Subjekt ohne Objekt“ und „kein Objekt ohne Subjekt.“ Der erste Satz bedeutet, insofern das nähere Objekt, ohne welches kein Subjekt sein kann, das objektivirte Selbst ist: „Jeder Träger einer Erkenntniß ist zugleich Träger eines (nämlich seines eigenen) Daseins. Umgekehrt läßt sich die Behauptung aber nicht aufstellen, daß ein jeder Träger des Daseins, zugleich der Träger einer Erkenntniß sei. Das Allgemeine und darum naturgemäß auch frühere ist die Existenz; das Besondere, mithin accidentielle, ist die Erkenntniß. Erkenntniß ist zwar das πρότερον πρὸς ἡμᾶς aber das ὕστερον φύσει.

Wenn wir nun im Subjekt an sich und im Objekt an sich den letzten Grund der Welt — den letzten Grund 1) des Denkens und 2) des Daseins — gefunden haben, so ist damit nicht erwiesen, daß es zweierlei Metaphysisches giebt, da das Erkennen überall vom Sein getragen wird und eine Sonderart des Seins ist. Es ist eine Entwickelungsstufe der Existenz, die in unzähligen Graden vorhanden ist.

In gewissem Sinne trägt die Existenz darum auch auf der untersten Stufe den Keim zu einer Erkenntniß in sich und jedes Objekt ist potenziell Subjekt. Erkenntniß ist eine Reproduktion der Objekte, gemäß dem Eindruck, den sie auf uns machen. Erkenntniß im eigentlichen und höchsten Sinne ist nur in einem Selbstbewußtsein möglich. Aber auch der leblose Krystall reproducirt die Welt, indem sie sich in seinen Flächen spiegelt; und kein Stein wird gestoßen, ohne daß er den Stoß erwiderte. Er empfängt Eindrücke von der Welt und reagirt darauf. Die Welt ist ihm gegenüber so gut Objekt, wie uns gegenüber.

Die Fähigkeit der Dinge auf die Eindrücke der Welt zu reagiren, ist freilich sehr verschieden; sei es, daß sie dieselben in sich aufnehmen und als eine klare Vorstellung von der Welt in sich ordnen, sei es, daß ihr Bewußtsein mehr oder weniger dumpf wie im Thier oder Pflanze ist bis hinab zum Zero des Bewußtseins der Mineralien.

„Subjekt an sich" und „Objekt an sich" sind also insofern dasselbe, als beide das letzte „an sich", das Metaphysische der Dinge sind; verschieden sind sie nur nach der Art und Weise, durch welche wir dahin gelangen; das eine erhalten wir bei der Untersuchung des Denkens, das andere bei der des Daseins.

§ 14. Das Metaphysische.

Wir haben somit eine Grenzlinie gezogen zwischen dem Metaphysischen und der Natur. Wir haben gefunden, daß die Natur erkennbar ist, weil sie räumlich und zeitlich existirt und unter dem Gesetz der Causalität steht. Das Metaphysische aber, das „An sich" und der letzte Grund der Dinge ist unerkennbar und entzieht sich der Herrschaft der transcendentalen Gesetze, durch welche jede Erkenntniß erst möglich, ohne die jede Erkenntniß unmöglich wird. Das einzige also, was wir vom Metaphysischen wissen, ist seine

Unabhängigkeit von den Formen der Natur als unräumlich, unzeitlich und nicht gebunden durch die Gesetze der Causalität und reinen Naturwissenschaft.

Je weniger wir von ihm wissen, um so reicher haben wir es mit Namen ausgestattet. In Betreff seiner Freiheit (d. h. Unabhängigkeit von der Causalität) nennt Spinoza es die causa sui, Andere das Unbedingte (Kant) oder das Absolute (Hegel). In Betreff seiner Unabhängigkeit vom Raum das Unendliche, von der Zeit das Ewige. In Anbetracht dessen, daß es das Beharrende im Fluß der Dinge ist, die Substanz, oder insofern es das „an sich" der Objekte, das Wesen der vom Idealismus sogenannten Erscheinungen ist, „Ding an sich". Mit einem mystischen Ausdrucke nennen wir es Gott oder die Gottheit.

Ueber das Metaphysische mehr aussagen zu wollen, als seine von den Formen der objektiven Welt unabhängige Existenz, führt uns in mystische Spekulationen, welche in konkreten Bildern begreiflich zu machen suchen, was wir abstrakt nicht zu fassen vermögen. In's Reich der Metaphysik eindringen zu wollen, ist eine Anmaßung der menschlichen Vernunft. Ein jeder Versuch ist ein Flug des Ikaros, da in jenen ätherischen Sphären das Organ unserer Erkenntniß keinen Anhalt mehr gewährt und seinen Dienst versagt. Jenes metaphysische Räthsel ist wie die Göttin Isis, deren Gewand kein Sterblicher zu lüften vermag*). Dieses Gewand ist die Form, in der das Metapysische Gestalt annimmt und physisch wird, und diese Form sind die formalen Naturgesetze nebst Raum und Zeit Die gemeinsame Wurzel, aus der diese Formen herauswachsen, ist „Nothwendigkeit". Causalität ist die Nothwendigkeit, mit der ein Zustand auf den andern folgt. Mit der Causalität ist auch Raum und Zeit gegeben. Sie ruft, als gesetzmäßig geordnete Be-

*) Plut. de Is. et. Os. c. 9.

wegung, ein verschiedenes „Nebeneinander" zweier oder mehrerer Dinge und ein verschiedenes „Nacheinander" hervor. Diese Nothwendigkeit, wodurch wir mit einem Wort alle *formalen Gesetze der Natur* und *unser transcendentales Anschauungsvermögen* zusammenfassen, herrscht überall in der Welt der Objekte und bedingt das beständige Werden und Vergehen, den ewigen Fluß der Dinge, die gleich den Wellen des Oceans aufquellen und wieder versinken. Diese Nothwendigkeit macht, so weit sie herrscht, die Erkenntniß der Dinge möglich.

§ 15. Kants Antinomieen.

Die Lehre, daß der Welt überall das Metaphysische zu Grunde liege, welches, als unabhängig von den Formen der Welt, wesentlich von den Dingen verschieden ist, hat Kant in das wunderliche Gewand der Antinomieen gekleidet. Seltsam ist es dabei, daß Kant wirklich der Meinung ist, hier gerathe die reine Vernunft mit sich selbst in Conflikt. Doch ist das nicht der Fall, denn es findet dabei kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz statt, wenn man Thesen und Antithesen nicht willkürlich entstellt, was Kant freilich gethan hat.

Geben wir die Möglichkeit zu, daß die reine Vernunft sich selbst widerspricht, so giebt es überhaupt keine Wissenschaft und nur die Skepsis ist berechtigt. So lange ein Krieger noch Hoffnung hat, nicht überwunden zu werden, giebt er sich nicht gefangen, geschweige denn, daß er aus Verzweiflung die Klinge in's eigene Herz bohrt. Es wäre aber ein übereilter Selbstmord, wollte die Philosophie bei der ersten Schwierigkeit zugeben, daß das Fundament jeder Erkenntniß — die Vernunft — sich selbst widerspricht, mithin unzuverlässig und trügerisch ist. So lange wie möglich halten wir darum an dem Grundsatze fest und lassen uns selbst durch einen Kant dabei nicht beirren, daß die reine Vernunft sich nicht widersprechen kann.

Eine richtige Fassung der Antinomieen wäre folgende:

Thesis 1: Die Welt hat einen letzten (metaphysischen) Grund ihrer Existenz, obwohl

Antithesis: sie keinen Anfang und keine erste Ursache hat.

Es wäre dies eine Antinomie (ein Widerspruch) der reinen Vernunft, wenn wir genöthigt würden, anzunehmen, daß *der letzte Grund* der Welt, das „*warum sie ist?*" zugleich ihre *erste Ursache* wäre, denn unser Verstand *zwingt* uns zu der Ansicht, daß es keine erste Ursache giebt. Also ist das Metaphysische — so müssen wir folgern, so lange die Vernunft noch gelten soll — nicht vor den Dingen, um sie wie ein Schöpfer aus dem Nichts zu rufen, sondern ist zugleich mit den Dingen und in ihnen als das sie Bedingende. Das Metaphysische ist also nicht eine einmalige Thatsache, der Schöpfungsakt eines Gottes im Anfang der Zeit. Es ist das Ewige im Wechsel, das „an sich" der Dinge; es ist die Gottheit selbst, welche unsichtbar die Welt trägt.

Thesis 2: Die Welt ist eine *untheilbare Gesammtheit*; sie bildet eine metaphysische Einheit, [d. h. die Welt in ihrer metaphyschen Existenz läßt sich nicht messen durch Zahl oder Maß, und nicht theilen. Selbst das Wort „Einheit" zu gebrauchen ist mißlich, weil man dabei leicht an die Zahl „Eins" denkt],

Antithesis: obwohl die Dinge in Raum und Zeit *bis in's Unendliche theilbar* sind.

Thesis 3: Das der Welt zu Grunde liegende Wesen steht nicht unter dem Gesetz der Causalität. Es ist *frei*; obwohl

Antithesis: die Welt in Raum und Zeit überall und stets in unbedingter *Abhängigkeit von der Causalität* steht.

Thesis 4: Das Metaphysische ist das *Absolute*; d. h. es hat eine Existenz unabhängig von Bedingungen;
Antithesis: während in der räumlichen und zeitlichen Welt jedes Ding von seinen Ursachen bedingt ist und insofern eine *relative* Existenz hat.

Vier Antinomieen hat Kant aufgestellt aus Liebe zur Symmetrie, damit sie den vier logischen Kategorien entsprechen, während Logik ebensoviel und ebensowenig mit Metaphysik zu thun hat, wie die übrigen transcendentalen Wissenschaften. Man könnte daher die Antinomieen ebensogut in mehr als vier zerlegen, als sie in eine zusammenfassen. Vermehren ließen sie sich noch durch folgenden erkenntnißtheoretischen Satz:

Thesis: Alles ist (metaphysisch) *unbegreiflich*,
Antithesis: obwohl Alles in der Welt als schließlich physikalisch und mechanisch *erklärbar* gedacht werden muß *).

Zusammenzufassen sind alle in folgender Form.

Thesis: *Es giebt etwas Absolutes als Grund der Welt, welches als solches unabhängig von Raum, Zeit und Causalität ist;*
Antithesis: obwohl *es in der Welt nichts Absolutes giebt, sondern alles als bedingt gedacht werden muß, durch Zeit, Raum* und *Causalität.*

---

*) Schopenhauer W. a. W. u. V. 2. Aufl. II p. 193. Physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist im Grunde so dunkel wie Letzteres: Denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elasticität und Schwere sei — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken.

Recht betrachtet sind in allen Fällen Thesis und Antithesis, nicht Antinomieen der reinen Vernunft, sondern bestätigen nur die allgemein anzuerkennende Thatsache, daß die Metaphysik transcendent ist; d. h. daß *der letzte Grund der Welt als heterogen und verschieden von derselben und von ihren Formen, sich unserer Erkenntniß entzieht.*

§ 16. Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus.

Nach dem bisher Gesagten ist es begreiflich, daß die Metaphysik als Wissenschaft nie sich geltend machen durfte, daß in der Philosophie der kritische Idealismus dem Materialismus tödtliche Wunden beibrachte, daß aber auf dem Gebiete der Naturwissenschaften der Realismus unbestritten sich behauptete.

Der Unterschied von Idealismus und Realismus beruht darin, daß jeder etwas anderes als *gegeben* betrachtet. Der Idealist sagt: Gegeben ist zunächst nur *das Bewußtsein*, in dem wir eine gesetzmäßig geordnete Welt vorfinden. Aus diesem Bewußtsein aber kommen wir nicht hinaus. Die Welt ist also Anschauung dieses Bewußtseins. Der Realist dagegen betrachtet *die Welt* als das Gegebene. Raum und Zeit sind ihm nicht bloße Anschauungsformen des erkennenden Subjekts, sondern die ewigen Bedingungen des Daseins, aeternae veritates, welche in sich und durch sich bestehen, welche bestehen bleiben, selbst wenn Alles zu Grunde geht. Das erkennende Subjekt ist nichts weiter, als ein Produkt der Welt, das entstanden ist und wieder vergehen muß.

Dieser Gegensatz wird auf die Spitze getrieben im Spiritualismus und Materialismus. Im ersteren bleibt nur das Subjekt übrig, das Erkennende; die Welt ist nur ein Phantom, ein Traum; im letzteren das Objekt; und da nichts existirt, es sei denn Materie, und nichts geschieht,

es sei denn eine Funktion der Materie, so ist die Materie das einzig Reale.

Eine objektive, d. h. allgemein anzuerkennende Philosophie, durch welche die Welt frei von Widersprüchen einheitlich zur Vorstellung kommt, ist auf diese Weise nicht möglich geworden. In allen Weltanschauungen bleibt ein Rest, ein letztes Räthsel übrig; es ist, als ob wir die Erde von West nach Ost oder von Ost nach West umsegeln, auf keine Weise finden wir ihr Ende.

Der Realismus und ebenso der Materialismus überspringt die Subjektivität unserer Erkenntniß. Indem er das Objekt unmittelbar als gegeben betrachtet, hält er unsere Vorstellung von der Welt schon für die Welt selbst, unsere Vorstellung von Raum schon für den Raum selbst. Raum aber ist unendlich. Da nun der Unendlichkeitsbegriff imaginär ist, wie kann — wenn wir diese Verwechselung des Realismus uns zu Schulden kommen lassen — die Welt im unendlichen Raume real sein?

Realisten und Materialisten haben deshalb die Realität der Unendlichkeit zu leugnen gesucht und behauptet, sie sei nur potenzial und werde von uns mit Unermeßlichkeit verwechselt. Demnach müßte die Welt begrenzt sein; sie müßte räumlich ringsum Schranken, zeitlich einen Anfang und ein Ende haben. Materie könnte nicht ewig sein. Sie müßte irgend einmal aus nichts entstanden sein und irgend einmal wieder zu nichts werden, was unsern Denkgesetzen, welche mit den formalen Gesetzen der Natur übereinstimmen, widerspricht. Wer aber ewigen Stoff annimmt, hat schon eine Welt, die zeitlich unendlich ist. Die Annahme einer räumlichen Grenze der Welt führt uns zu den sonderbarsten Consequenzen und Absurditäten*). Deshalb dürfen wir den Unterschied nicht außer Acht lassen, welcher zwischen der Unendlichkeit selbst und dem Unendlichkeitsbegriffe besteht. Dühring hat nur den

*) W. Wendt. Das kosmologische Problem.

(subjektiven) Unendlichkeitsbegriff, nicht aber die Unendlichkeit selbst kritisirt. Ist der Unendlichkeitsbegriff potenzial, so braucht es die Unendlichkeit selbst doch nicht zu sein. So ist (um die Sache durch ein Beispiel zu erläutern) ein drittel Meter eine reale Größe. Will ich aber diese Größe in einen Decimalbruch umrechnen, so erhalte ich 0,333 . . . . ., also einen unendlichen Decimalbruch. In Wirklichkeit ist 0,33333333 niemals = 1/3; es wird ihm immer nur annähernd umsomehr gleich, je häufiger ich 3 hinter das Komma setze. Es verhält sich 0,3333 . . . zu 1/3 ebenso, wie der Unendlichkeitsbegriff zur Unendlichkeit. Es ist in der Art unserer Erkenntniß begründet, nicht das Ganze intuitiv zu begreifen, sondern von Theil zu Theil es zusammenzusetzen. Die Unendlichkeit ist die Gesammtheit des Raumes. Wollen wir eine solche uns aber vorstellen, so müssen wir von einem Theile des Raumes ausgehen und die übrigen hinzufügen, bis wir die Allheit vervollständigt haben. Damit aber kommen wir ebensowenig zu Stande, wie mit dem wirklichen Abschluß eines periodischen oder unendlichen Decimalbruches. Die Unendlichkeit zu erfassen, ist das unerreichbare Ideal des Unendlichkeitsbegriffes. Während er in rastloser Bewegung sich ihr immer mehr nähert, bleibt sie in unerreichbarer Entfernung stets nur sich selbst gleich vor unserm geistigen Blick in ewiger Ruhe liegen. Der Unendlichkeitsbegriff ist darum nicht falsch, wohl aber immer unvollkommen. Mag er aber auch nie unendlich werden können, mag sein Wesen immerhin darin liegen, noch weiter gehen zu können, als er schon gegangen ist und doch sein Ziel nicht zu erreichen: so ist doch die Realität der Unendlichkeit damit nicht widerlegt! Geht es uns mit der Erkenntniß der objektiven Welt doch ebenso, die stets unvollkommen war und bei allen Fortschritten unvollkommen geblieben ist, und es stets bleiben wird.

Die Unendlichkeit können wir nicht entbehren — weder im Raum, noch in der Zeit und darum auch nicht in der Welt. Sie ist bei ihrer Unfaßlichkeit ein transcendenter

Hauch, der die ganze Welt durchzieht, der in seiner Erhabenheit auf unser Gemüth bald niederdrückend, bald erfrischend und erhebend wirkt.

Den Idealismus und Spiritualismus stört das Imaginäre, das unserm Begriffe von der Unendlichkeit anhaftet, wenig. Ihm ist ja die ganze Welt imaginär. Er kennt im Gegensatz zum Realismus principiell nur die Welt als Vorstellung, aber nicht das Ideal, eine Congruenz herzustellen zwischen der Welt als Vorstellung und der objektiven Welt. Und doch ist der Träger dieser „Welt als Vorstellung", das erkennende Subjekt, nichts weiter als ein Theil der von ihm angeschauten Welt und das Bewußtsein eine Funktion des Gehirns, welche aufleuchtet und wieder verlischt.

§ 17. Monismus.

Die Naturwissenschaft müssen wir gelten lassen, nicht bloß der Erfahrung nach, weil die Achtung gebietenden Fortschritte ihre Berechtigung bestätigen, sondern auch dem Prinzip nach, weil die Natur das Erkennbare ist, weil wir die Welt in ihrer objektiven Existenz anerkennen mußten (§ 10). Damit ist über den Spiritualismus der Stab gebrochen und dem Realismus das Recht zugestanden, das Objekt als Ausgangspunkt (als πρότερον φύσει) zu betrachten, wie wohl dasselbe ὕστερον πρὸς ἡμᾶς ist, und wiewohl die Philosophie, die voraussetzungslos sein will, nur vom Subjekt ausgehen darf und darum auch gewöhnlich dem Idealismus zuneigt. Den Materialismus hat Kant in der Philosophie ewig unmöglich gemacht. In der Naturwissenschaft hat er sich freilich noch behauptet, aber auch da, recht betrachtet, nur so weit, als er mit dem Realismus übereinstimmt; soweit er jeden Hergang im Bereich der Natur materiell und mechanisch zu erklären sucht; nicht aber insofern er die Materie — von der wir doch nicht einmal wissen, was sie ist — als Erklärungsprinzip der Welt betrachtet.

Wenn nun die Gedankenreihen des Idealismus und des Realismus zwar für sich allein unzulänglich, aber doch beide richtig sind, so dürfen sie sich nicht widersprechen, müssen sich vielmehr zu einer höheren Einheit verbinden lassen. Und diese nennen wir den *Monismus*.

Danach ist Subjekt und Objekt, das erstere als πρότερον πρὸς ἡμᾶς das andere als πρότερον φύσει zugleich gegeben. Das Wesen des Subjektes nennen wir Geist oder Denken, das des Objektes Stoff oder Materie. Die Thätigkeit des Geistes ist Erkennen, die Eigenschaft der Materie das Sein; und zwar ist jedes Erkennende seiend und jedes Seiende erkennbar. *Erkenntniß* wird bedingt durch die *Nothwendigkeit* der *Form des Denkens*, und die *Erkennbarkeit* durch die *Nothwendigkeit* von der *Form des Seins*. Durch die *Harmonie* beider wird die *Natur als Objekt der Wissenschaft* bedingt. Die Welt ist das Resultat aus Subjekt und Objekt; und gäbe es nirgends im Universum ein erkennendes Wesen, ein Wesen, das sich zum Bewußtsein entwickelt hat: so ist das Subjekt doch potenzial vorhanden; d. h. es gehört zum Wesen des Objekts (d. i. der Materie) „Träger der Erkenntniß" werden zu können. Jedes Ding im Universum ist eine Welt für sich, indem es mit allen Dingen des Universums in Beziehung steht oder in Beziehung stehen kann. Jedes Ding kann darum von ihm selbst aus als Subjekt betrachtet werden, ist potenzial Subjekt und wird es wirklich, sobald die Bedingungen beisammen sind, durch die ein Bewußtsein hervorgerufen wird. So kann derselbe Phosphor, der im Schoß der Erde ruht, durch kundige Hand von fremden Stoffen gereinigt am Streichholz uns Feuer geben, oder Wurzeln genießbarer Pflanzen zur Nahrung dienen, um dereinst als Gedanke im Gehirn des Menschen aufzuleuchten. Wir sagen damit nicht, daß *Geist und Materie identisch* sind; wohl aber, daß wir in der Natur *beide nur* durch einander *bedingt* kennen, während das *„an und für sich"* beider im Metaphysischen con-

gruirt. Die objektive Welt ist demnach überall geistig als etwas Erkanntes oder Erkennbares, das selbst fähig ist, ein Erkennendes zu werden. Andererseits ist sie überall materiell; das Bewußtsein aber ist eine Erscheinung an der Materie. Es entsteht wie jede Erscheinung, sobald seine Bedingungen vorhanden sind, es vergeht, sobald sie verschwinden; wie ein Licht, das sich entzündet und auslöscht, wenn es ihm an Brennstoff gebricht.

Die formalen Naturgesetze sind die Form für jede Existenz und gehören darum der objektiven Welt an. Sie haften am Objekt und am Subjekt, insofern das Subjekt stets zugleich ein Objekt in der objektiven Welt ist. Raum und Zeit ist nicht absolut, sondern relativ, d. h. Raum und Zeit sind nicht an sich etwas, sondern Formen der Existenz; sie sind also nur an jedem Existirenden und für das Existirende; haften aber an der Existenz mit Nothwendigkeit. Sie werden darum auch nicht absolut erkannt, sondern unter der stillschweigenden Voraussetzung einer Existenz. Da nun jedes Erkennende sie als Form seiner Existenz vorfindet, wird Zeit und Raum ꝛc. von jedem Subjekt gleichmäßig mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt.

Wir stimmen also dem Realismus bei, welcher an der Realität der objektiven Welt nicht zweifelt; als auch dem Idealismus, welcher an der Unerkennbarkeit der Metaphysik (des Dinges an sich) festhält. Wir mißbilligen den Materialismus, weil er das Objekt, das Ding, nicht vom Dinge an sich unterscheidet, den Spiritualismus, weil er Ding und Erscheinung (d. i. Vorstellung des Dinges) verwechselt. Auf diese Weise glauben wir die richtige Grenze zwischen beiden Anschauungen gezogen zu haben.

§ 18. Die Metaphysik in der Wissenschaft.

Nachdem wir nun das Unerkennbare vom Erkennbaren gesondert haben, bleibt als einziges Objekt für wissenschaftliche Forschung die objektive Welt übrig, die Natur im weitesten Sinne des Wortes. Alle Wissenschaften müssen darum recht eigentlich Naturwissenschaften sein; und zwar beschäftigen sich Mathematik, Arithmetik, Logik und reine Naturwissenschaft, welche Kant die rationalen Naturwissenschaften nennt, mit der Form der Welt und sind apriorisch, während die empirischen es mit ihrem Inhalte zu thun haben, der uns a posteriori durch die Erfahrung gegeben wird. Wie wissenschaftliche Forschung möglich ist, und wie sie gefördert werden kann, sieht man (wie das Komplizirte leicht am einfachsten gelernt wird), bei den Naturwissenschaften im engsten Sinne des Wortes. Ueberall wird der Gegenstand einer Wissenschaft aus der Sphäre der objektiven Welt genommen und allgemeingiltige, ewige Gesetze — Naturgesetze sind das letzte Resultat, welches angestrebt wird. Je höher das Objekt einer Wissenschaft ist, desto mehr ist dieselbe dem Irrthum ausgesetzt, desto schwieriger sind wirklich wissenschaftliche Resultate zu erzielen. So besonders in den Wissenschaften, welche die Entwickelung des menschlichen Denkens und Wollens, die Entwickelung der Sprachen, Völker und Staaten, sowie des sozialen Lebens betrachten. Geschichtsforschung, welche aus den historischen Berichten das Wahre vom Falschen sondert und die Thatsachen kritisch feststellt, ist erst Mittel zum Zweck; denn ihre letzte Aufgabe ist, die nothwendigen Gesetze, die Naturgesetze, zu ergründen, nach denen sich die Menschheit entwickelt, wie die Philologie die Gesetze sucht, nach denen sich die Sprachen bilden und gestalten müssen.

Das Streben der Wissenschaften ist Erkenntniß zunächst auf dem Gebiete jeder einzelnen Wissenschaft, dann auch im Dienst der Philosophie; denn ihr letztes Ziel ist die Erkenntniß der Welt, der Welt in ihrer Einheit. Darum hat man die Philosophie auch die Wissenschaft der Wissenschaften genannt. Freilich müssen wir neben den eigentlichen Wissenschaften, denen Erkenntniß Selbstzweck ist, auch die

praktischen oder angewandten gelten lassen; als da sind Medizin, Jurisprudenz, Pädagogik, Seelsorge rc. Diesen ist Erkenntniß nur Mittel zum Zweck. Sie verwerthen wissenschaftliche Resultate für das praktische Leben. Trotzdem bleibt die Erkenntniß doch der eigentliche Zweck der Wissenschaften; und praktischer Nutzen, welchen sie gewähren, ist nur als eine angenehme Zugabe zu betrachten.

Alle Wissenschaften aber stoßen auf eine Grenze der Erkenntniß, auf ein letztes schlechthin Unbegreifliches und bei genauer Betrachtung wird man finden, daß das gerade der Kern dessen ist, was sie suchen. Denn jede Wissenschaft mündet in die Metaphysik, ohne doch die Frage der Metaphysik nach den letzten Gründen beantworten zu können.

Metaphysik aber ist keine Wissenschaft, denn das Forschen darin führt zu keinem positiven Resultat. Da aber das Objekt der Metaphysik das Innere der Welt und das unlösbare Räthsel der Menschenbrust ist, gleicht das Metaphysische nicht einem todten Kapital, das keine Zinsen trägt, sondern ist wie die Luft, die wir athmen, zwar unsichtbar unsern Augen und unfaßbar unsern Händen, aber von großem Einfluß auf die Entwickelung unserer Erkenntniß und unentbehrlich für unser Gemüth. So wird die Metaphysik für unsern Verstand, Zweck und Ziel der Philosophie, für unsern Willen die Grundlage der Ethik, für unser Gemüth aber die Quelle der Religion.

II. Theil.

Einleitung. Quelle der Ethik und Religion.

(§ 19.)

A. Das Metaphysische in der Ethik.

(§ 20 bis § 25.)

B. Das Metaphysische in der Religion.

(§ 26 bis § 30.)

§ 19. Quelle der Ethik und Religion.

Religion ist der Born, aus welchem der Menschengeist zu Zeiten der Noth höchste Erhebung und Erfrischung, in Versuchungen göttliche Begeisterung zum Edlen und Guten und in stillen Stunden des Nachsinnens Ahnungen himmlischer Offenbarungen schöpft. Wie mannigfaltig ist aber auch der Irrthum, der hieraus quillt, wenn das Wasser dieser Heilquelle getrübt ist; und wie gefährlich wirkt derselbe, wenn statt der Sehnsucht nach Wahrheit verderblicher Fanatismus das Herz der Gläubigen erfüllt! Und wie oft wird dann das Gute mit dem Schlechten verwechselt und die Religion selbst, ihrer Entartungen halber, verworfen. Lukrez spricht ohne Zweifel aus dem Sinne vieler modern Gebildeten, wenn er behauptet, daß nur der Dummheit und Furcht die Religion ihre Entstehung verdanke. Daher muß sie nach Schopenhauer abnehmen, wenn die Bildung und damit die geistige Selbstständigkeit eines Volkes zunimmt, sie wächst aber wieder,

wenn, wie in Zeiten der Unordnung, Roheit und Unwissenheit frühere Fortschritte überwuchert.

Wir wollen jetzt von Religion, nicht als von einem System allgemein anerkannten Aberglaubens, sondern im eigentlichen und höchsten Sinne sprechen und die Quelle aufsuchen, aus welcher sie entspringt.

Wir sehen, daß dem Menschengeiste in seinem Wollen und Wissen Schranken gezogen sind, die er nicht zu überschreiten vermag. Sein Leben ist abhängig von Bedingungen, die er nicht in seiner Gewalt hat. Er steht unter der Herrschaft des Schicksals. Seine Sehnsucht nach Erkenntniß stößt überall auf das Unerkennbare, so daß er sich beschränkt findet, wie ein einsam Verschlagener auf einer kleinen Insel im unermeßlichen Ocean. Das Gemüth aber sucht gerade das Schrankenlose, das Unendliche und fühlt sich darin wohl; es taucht darin unter und erkennt in ihm die Gottheit, der man Pietät und Andacht schuldet. Aus dem Gemüth erwächst darum die Religion und saugt ihre Nahrung aus der Ohnmacht unseres Willens und der Beschränkung unseres Verstandes. Behielte danach aber nicht Lukrez Recht? Würde dann nicht der furchtsame Schwächling und der thörichte Ignorant neben dem schwärmerischen Phantasten vor anderen zur Religiosität neigen, jeder selbständige Geist aber, sowie jeder Weise sich von ihr abwenden? Es scheint fast so; und wir sehen in der That, wie jede aufstrebende Kraft, sobald sie sich ihrer bewußt wird, titanenhaft nach Freiheit ringt, ebenso wie die erwachte Wissenschaft in Faustischem Streben das All zu umfassen sucht. Aber die Titanen wurden gestürzt, und Faust verzweifelte. Die Beschränkung unserrs Willens und unseres Verstandes liegt zu sehr in der Natur des Menschen begründet, als daß wir sie überwinden könnten. Wer sie überspringen will, geht zu Grunde. Wir werden darum bei der Ohnmacht unserer selbst und in weiser Anerkennung jenes allmächtigen und unbegreiflichen Etwas in uns und über uns, unser Wollen und Denken mit der ge-

bührenden Bescheidenheit mäßigen. Wer alle Wissenschaften inne hat, müßte doch bekennen, daß wir nichts wissen. Und wer alle Länder der Erde beherrschte, müßte sich gestehen, daß er ein schwacher, ohnmächtiger Mensch ist, den eine Laune des Schicksals fortwehen kann.

Diese Erkenntniß ist keineswegs Religion, wohl aber führt sie unser Gemüth der Religion zu. Das Gemüth hegt das Gefühl für das Ganze und Allgemeine; es verbindet den Menschen mit dem Universum, welchem er entsprossen ist. Der Mensch ist ja nicht ein Einzelwesen, das nur für sich existirt und den Zweck seiner Existenz in sich trägt. Der einzelne Mensch ist ein Theil der Menschheit und als solcher ein Organ in dem großen lebendigen Organismus, den wir Welt nennen. Wir mögen Himmel und Erde durchforschen und ihre Kräfte und Schätze uns unterwürfig machen, wir bleiben doch nur ein Werkzeug in der Hand der Natur, durch welches die ewigen Ideen des Alls in ihrer Entwickelung gefördert werden. Wir sind wie ein Glied eines großen Leibes, das seine Funktionen verrichtet und nur für sich thätig zu sein glaubt, in Wirklichkeit aber dem Ganzen dient. Wir fühlen uns zwar selbständig und lassen unsern Egoismus gewähren, der nur für das Individuum sorgen zu müssen glaubt. In den Tiefen des Bewußtseins aber schlummert ein „Allsinn", eine innere Kraft, die in dem räthselhaften Urgrunde unseres Daseins wurzelt, so daß wir durch ihn in der Allheit und für die Allheit leben; aber auch die Allheit in uns mit ihrer begeisternden Frische lebendig und gegenwärtig ist.

Indem uns dieser **„Allsinn"** dem Dienste des Allgemeinen weiht, wird er uns zur Quelle der Ethik. Indem aber durch ihn das All in uns wirksam und mächtig ist, so daß wir uns durch den göttlichen Hauch desselben begeistert und gehoben fühlen, zur Quelle der Religion. Beide gemeinsam durchtränken und ernähren unser ganzes geistiges

Sein und schützen unser Leben davor, daß es nicht wie eine vom Baume des Alls losgelöste Blüthe elend verdorre.

A.

§ 20. Ethik und Egoismus.

Wir verstehen unter einer ethischen Handlung eine That, die nicht aus einem eigennützigen Motiv, sondern lediglich aus dem Interesse, Anderen zu helfen, hervorgegangen ist; eine That wohlwollender Liebe, die wir hegen, ohne daß wir für uns nur den geringsten Vortheil im Sinne haben. Daß ethische Handlungen — wiewohl selten — vorkommen, halte ich für unzweifelhaft; selbst in der Thierwelt kennen wir solche, die nicht aus egoistischen Motiven zu erklären sind. Wer kennt nicht die tausend und aber tausend Beispiele von Mutterliebe besonders bei den Säugethieren und Vögeln. Wie manche Geschichte weiß man sich zu erzählen von der Treue eines Hundes, der auf dem Grabe seines Gebieters freiwillig sein Leben endet!

Wir unterscheiden darum zwei Principien, durch welche Handlungen in der Welt motivirt werden: Egoismus und Liebe.

§ 21. Versuch, die Ethik aus dem Egoismus zu erklären.

Man hat versucht, um die Ethik zu erklären, das Princip der Liebe auf den Egoismus zurückzuführen und die Liebe als eine eigenthümliche Abart desselben zu betrachten. Den Egoismus kennt ja die Wissenschaft als den Trieb der Selbsterhaltung; er scheint selbstverständlich, während das ethische Princip selbstloser Liebe uns räthselhaft und unglaublich dünkt. So erscheint es ganz natürlich, die Liebe auf einen verfeinerten Egoismus zurückzuführen. Und es ist wahr, daß man viele gute Thaten unternimmt und manches Opfer bringt, um schließlich selbst daraus Vortheil zu ziehen. Der Sieger handelt großmüthig gegen seine Feinde; er verbindet sie sich dadurch, daß er ihnen vergiebt. Er weiß, daß es vortheilhaft ist, seine Gegner zu verderben. Er weiß aber auch,

daß es noch vortheilhafter ist, sie zu Freunden zu machen. Seinen Feinden zu vergeben, ist unter solchen Umständen eine kluge That, meinetwegen auch eine gute, — nun und nimmer aber eine ethische That. Könnten wir auf diese Weise jedes gute Werk letzthin auf Egoismus zurückführen, so gäbe es gar keine reine Ethik.

§ 22. Versuch Schopenhauer's, die Ethik aus dem Mitleid zu erklären.

Und doch haben wir eine Menge Fälle mildthätiger Liebe. Wir sehen, daß Menschen, zumal weiche Gemüther, also besonders Frauen und Kinder, wenn sie irgend welche Noth anderer sehen, ergriffen werden von der Begierde, das Elend zu lindern und womöglich aufzuheben. In solchem Affekt geben sie oft ihr Eigenthum fort, das sie selbst vielleicht nothwendiger gebrauchen. Solche Handlungen erklärt Schopenhauer mit Recht aus dem Princip des Mitleids — welches ja eine Abart der Liebe ist — und baut hierauf das System seiner Ethik. Wie wir uns freuen über das Schöne, uns ekeln vor dem Häßlichen, so empfinden wir Mitleid bei dem Unglück. Dieses Mitleid kann sich zu solchem Schmerz steigern, daß wir uns gedrungen fühlen, die Ursache dieses Schmerzes, das fremde Unglück zu beseitigen. Dies ist ohne Zweifel richtig, und Thaten, die rein aus solchem Mitleid entstehen, sind als ethisch zu betrachten. Die Fälle aber, in denen der Egoismus ganz außer Acht gelassen wird, grenzen an Geisteskrankheit; und wie häufig pflegt der Mitleidige, hingerissen von dem Anblicke gegenwärtiger Noth, bei seiner Hilfebereitschaft sich der Mittel zu berauben, für seine Angehörigen, die ihm näher stehen, zu sorgen. Mit dem guten Werke zugleich begeht er eine Ungerechtigkeit und Thorheit. Wenn Mitleid die eigentliche und einzige Quelle der Ethik wäre, müßte man vor der Ethik als einer krankhaften Erscheinung eher warnen, als sie anerkennen und dazu auffordern. Zum Mindesten müßte man sie auf das Maß eines gewissen Egoismus für sich und die Seinen zurückführen. Nach dieser Erklärung

der Ethik wären die normalen und naturgemäßen Handlungen egoistisch, während die ethischen als abnorme und krankhafte Erscheinungen bezeichnet werden müßten. Daß die Schopenhauer'sche Ethik solche Konsequenz mit sich bringt, darf uns nicht befremden, erklärt er doch die triviale Begabung des Alltagsmenschen für normal und das Genie — nicht etwa für besonders vollendet in seiner Art — sondern für eine Krankheit, eine Art Wahnsinn — ähnlich wie die Ethik.

§ 23. Kritik der pessimistischen Ethik.

Die wunde Stelle des Schopenhauer'schen Systems ist ein nicht überall ausgesprochner, aber überall zu Tage tretender Dualismus. Nach seiner Auffassung giebt es zwei Existenzformen (wenn wir diesen Ausdruck hier gebrauchen dürfen): Das Sein und das Nicht-sein, ähnlich wie des Inders Sansara und Nirwana. Alle Bestrebungen bezwecken entweder das Sein oder die Befreiung von diesem Sein — also das Nichtsein. Das Sein, die Sansara, ist die Welt der Sonderexistenzen, in der Alles dem Triebe sich zu individualisiren folgt. Alles will seine Existenz als Individuum festhalten und fortsetzen; alles ist beseelt von Egoismus. Das Nichtsein, die Nirwana, ist das Ideal des Erlösung suchenden Menschen. Dort im Nichts genießt der Weise nach vollendeter Ertödtung aller Begierden durch Entsagung und Resignation die Seligkeit ewiger und ungestörter Ruhe. Die Sansara, das Sein, ist die Welt der Sünde. Durch die Umkehr ins Nichtsein der Nirwana wird der Mensch erlöst. Danach ist jeder Egoismus Sünde, Mitleid wäre nur insofern ethisch, als es Selbstaufopferung zur Folge hat, und reine Ethik wäre Selbstvernichtung.

Es würde zu weit führen, hier den nihilistischen Pessimismus selbst zu bekämpfen. Wir weisen nur darauf hin, daß der Werth des Lebens darin beruht, es möglichst schön zu gestalten. Wir sind nicht glücklich, wenn unser Leben frei von Unannehmlichkeiten, sondern wenn es reich an Idealen

ist, an deren Verwirklichung wir mit Erfolg arbeiten. Unglücklich sind wir nur, wenn wir in den Unannehmlichkeiten des Lebens unsere Ideale verlieren oder an uns selbst und unserer Kraft verzweifeln.

Die Ethik des Pessimismus kann konsequenter Weise kein Interesse am Wohlergehen anderer haben, wenn das Nichtsein sein Ideal ist. Einen echten Ausdruck solcher Ethik lernen wir im Mönchsleben kennen. Die Erhaltung des Lebens ist Sünde; daher ist Essen und Trinken verwerflich, Fasten löblich. Eine blühende Gesundheit ist die Quelle der Versuchung, Schönheit Quelle der Verführung. Daher sind Kasteiungen zur Heiligung dienlich. Ist der Wille zu leben, Unrecht, so ist der Besitz von Geld und Gut Verbrechen, und gar in Nachkommen fortleben zu wollen, die höchste Steigerung des sündigen Triebes. Daher die drei Gelübde: „Armuth, Keuschheit und Gehorsam," die nicht nur in christlichen, sondern auch Buddhistischen Klöstern verlangt wurden. Es ist dies eben die Konsequenz des Pessimismus, die auch Schopenhauer anerkennt. Nach ihm sollte der Weise, der die Nichtigkeit der Welt durchschaut hat, durch Enthaltung von Speise seinem Leben ein Ende machen.

Selbstvernichtung ist aber keine Ethik, sondern Unnatur. Der Pessimismus ist eine Krankheit der blasirt gewordenen Menschheit, die sich selbst zum Ekel wird. Der Nerv aller Ethik ist opferfähige Liebe. Reine Ethik ist Liebe, insofern sie stärker ist als Egoismus und bis zur Selbstvernichtung führen kann. Ein Preisgeben seiner selbst, eine vollständige Ausrottung des Egoismus, ist nur dann ethisch, wenn es zu Gunsten anderer, wenn es aus Liebe geschieht, nicht aber, wenn das Motiv Ekel am Leben und Abscheu vor sich selber ist. Auch das ist nicht die rechte Ethik, welche nur durch eine plötzliche Anwandlung von Mitleid hervorgerufen wird. Echte Ethik ist vielmehr mit Besonnenheit gepaart und ein Opfer, das wir bringen, ist nur dann anerkennenswerth, wenn wir wissen, was wir thun.

§ 24. Die Pflicht charakteristisch für den Menschen.

Darum erkennen wir Handlungen der Thiere, die auf nicht egoistischen Motiven beruhen, nicht als eigentlich ethisch an. Ethik im höchsten Sinne hat das Thier nicht; es wäre aber Mißgunst, wollten wir sie ihm ganz und gar absprechen und den Trieb zu nicht egoistischen Handlungen, Instinkt, Dankbarkeit, bloß eine zur zweiten Natur gewordene Gewohnheit nennen. Sicherlich beruhen ja die meisten instinktmäßigen Handlungen nicht auf dem Trieb der Selbsterhaltung, sondern sind bedingt durch den Drang, die Idee seiner selbst, die Gattung, zu welcher das einzelne Thier gehört, in seines Gleichen, nämlich seinen Jungen zu retten. Sicherlich ist das Leben eines treuen Hundes so mit dem seines Herren verwachsen, daß er nicht ohne ihn bestehen kann. Dabei mag, es immerhin richtig sein, daß es Bedürfniß für das Thier ist, in gewissen Fällen nach nicht egoistischen Motiven zu handeln, und dieses Bedürfniß muß befriedigt werden, wenn sich das Thier wohlfühlen soll. Ich antworte darauf: „Dies Bedürfniß selbst ist ethischer Natur.“ So giebt es auch Menschen, denen es Bedürfniß ist, wohlzuthun und das gerade ist ethisch, dies Bedürfniß zu haben und zu befriedigen.

Der Unterschied zwischen Thier und Mensch, der in's Gewicht fällt, ist eben nur der: das Thier handelt mehr oder weniger unbewußt. Es kennt darum noch keine Pflicht. Der Mensch aber kann vermöge seiner Vernunft erkennen, daß das Gesammtinteresse gefährdet würde, wenn nicht jeder Einzelne je nach seiner Art, nach Begabung, Vermögen u. s. w. gewisse Handlungen oder Leistungen wie ein Opfer auf dem Altar der Menschheit darbringt. Soll er etwas thun, nach dem Urtheil seiner Mitmenschen und seines eigenen Gewissens, so nennen wir dies die Pflicht des Menschen.

In der menschlichen Gesellschaft tritt das Gesetz dafür ein, daß der Einzelne seinen Pflichten pünktlich nachkommt, und weiß die Säumigen durch Strafe dazu zu zwingen. In dem Maße, wie der Einzelne mehr durch den Druck des Gesetzes oder den Zwang der Verhältnisse seinen Pflichten nachkommt, hört natürlich der ethische Werth der Handlungen auf. Es ist darum kein Wunder, wenn in geordneten Zeiten ethische Thaten in ihrer reinen Freiwilligkeit selten wahrgenommen werden. In ruhigen Zeiten thut die Pflicht — jene gesetzmäßig vertheilte Ethik — das, was in abnormen Zuständen die Ethik selbst thut.

Wir haben den Beweis hierzu dadurch, daß Unglücksfälle, sei es im Großen, sei es im Kleinen sich selten ereignen, ohne daß wir zugleich wahrnehmen, wie die ethische Natur des Menschen plötzlich erregt wird und sich in ihrer Größe und Idealität zeigt. Kaum giebt es eine größere Feuersbrunst, bei der nicht Menschen auch ohne Hoffnung auf Lohn sich der Gefahr eines schmerzlichen Todes aussetzen, um andere zu retten. Keine Ueberschwemmung, keine Hungersnoth, kein Krieg ohne rührende Beispiele von Aufopferungsfähigkeit und Nächstenliebe. Es ist in solchen Zeiten, als wenn ein edler Dämon sich unserer Herzen bemeistert hätte. Im Interesse für die Wohlfahrt Anderer oder die Gesammtheit opfern wir willig Hab und Gut, ja selbst das Leben.

§ 25. Ethik aus dem Allsinn erklärt.

Wir bezeichneten darum die Ansicht für irrig, welche die Ethik aus dem Egoismus ableitet und so Ethik überhaupt leugnet. Wir mußten auch den Versuch Schopenhauers, sie auf Mitleid zurückzuführen, als verfehlt betrachten. Wir glauben vielmehr, daß das ethische Prinzip ebenso wie der Egoismus, so sehr sich beide zu widersprechen scheinen — daß Liebe und Eigenliebe aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgesprossen sind: dem Allsinn.

Jedes Wesen, das existirt, bekundet, so lange es noch nicht verderbt ist, eine Freude am Dasein und ein Wohlgefallen an jedem ähnlich gearteten Wesen, das es kennen lernt. Das Bewußtsein seiner selbst und damit der Egois-

mus ist nicht von Anfang an vorhanden, sondern entwickelt sich erst später. Die Wurzel, aus der Egoismus herauswächst, ist ein gewisses Alliuteresse. Da der Egoismus im neugebornen Kinde der Mittelpunkt seines Daseins und seines Wachsthums ist, wird er selbstverständlich kräftiger werden als andere Interessen. Der Egoismus hat eine natürliche Berechtigung, denn jeder ist sich selbst der Nächste. Egoismus ist also nicht der selbstverständlich ursprüngliche Trieb in uns, sondern ist allmählich auf dem Boden einer unbestimmten noch nicht concentrirten Freude am Leben überhaupt erwachsen. Nicht sofort unterscheidet ein neugebornes Kind sich von anderen Dingen; erst später spricht es von sich selbst, und auch dann noch nennt es sich lange Zeit in der dritten Person. Es hat schon eine ziemliche geistige Reife, wenn es „Ich" sagen kann, und erst viel später unterscheidet es die Begriffe „mein und dein". Wenn aber unser Interesse ein Theil des Interesses am Leben überhaupt, und die Freude an unserm Wohlbefinden ein Theil von der Freude am Wohlbefinden der ganzen Welt ist, insbesondere soweit sich in ihr unsere Ideale verwirklichen, kann leicht der Fall eintreten, daß wir uns für etwas, das werthvoller ist als wir selbst, das uns darum höher als unsere Person steht, unser Glück, Gut und Leben preisgeben und uns für das Höhere und Bessere zum Opfer bringen.

Wir glauben also, daß das innerste Wesen unseres Selbst — und wenn es bei den meisten Menschen noch so verderbt ist — von Natur ethisch ist. Daher mit Recht die heiligen Schriften der christlichen und fast jeder anderen Religion verkünden, daß wir Gott ähnlich oder göttlichen Geschlechtes sind. Der Kern unserer Existenz ist dasselbe unbegreifliche Wesen, welches der Urgrund aller Dinge ist, welches in den Dingen das eigentliche Leben, die Seele der Materie ist. Wo dies Göttliche in uns noch rein vorhanden ist, wird der Egoismus einem Allsinn untergeordnet erscheinen, und dieser Allsinn, der bei der Einheit des Alls den Andern als zweites Selbst

erscheinen läßt, ist die Wurzel der Ethik.*) Wir werden zwar danach streben, selbst glücklich zu sein, aber auch das Glück anderer zu fördern, weil unser Gesammtbestreben dahin gerichtet ist, daß überall das Göttliche zu der schönen Entfaltung kommt, wie wir es in unseren Idealen träumen.

Wenn wir dies als die richtige Erklärung und Begründung der Ethik ansehen, so müssen wir auch die Folgerungen daraus billigen. Danach hat Jedermann zunächst ethische Verpflichtungen gegen sich selbst, nämlich die, sein Leben so zu gestalten, wie es dem göttlichen Gedanken, der ihn beseelt, gemäß ist. Es erwachsen ihm aber auch Verpflichtungen anderen gegenüber, sobald sie seiner bedürfen. Es ist Pflicht, dem eigenen Unglück möglichst vorzubeugen, Anderer Unglück zu lindern, und wenn es angeht, zu beseitigen. Es ist unter Umständen auch Pflicht, das eigene Leben in die Schanze zu schlagen, um höhere Güter — sei es das Leben Anderer, sei es Ehre oder Freiheit, sei es Ordnung oder Recht zu retten. Eine Vernichtung des Egoismus ist ebenso *falsch*, als die Ausrottung des ethischen Prinzips, des hilfebereiten Interesses am Schicksal anderer, auch im Interesse des Einzelnen *unklug* ist. Eine strenge Tugend, welche die frische und freudige Entwickelung unserer selbst, welche unsere Heiterkeit und Freude an der Welt unterdrückt, ist krankhaft und nicht die rechte Tugend. Andererseits wird der Egoismus einen Menschen, der nur sich selbst berücksichtigt und nicht das Gedeihen seines Nächsten fördern will, der seine Mitmenschen haßt und verachtet, einsam und mürrisch hinwelken lassen, wie ein Blatt, das der Herbst vom Baume gerissen

*) Diese Wahrheit ist bildlich dargestellt in dem Schauspiel von Raimund: „Der Verschwender", welcher einen Bettler beschenkt, ohne zu ahnen, daß er *sich selbst beschenkt*. Der Bettler ist eine Erscheinung seiner selbst in künftiger Zeit, ein verarmter Greis, den ihm eine schützende Fee sendet. Wie nun der Verschwender wirklich verarmt ist, findet er den für sich gesammelten Schatz und wird so vom Verzweiflungstode gerettet.

hat. Jeder Einzelne fühlt sich nur dann wohl, wenn das Gesammtleben in ihm kräftig ist. Lassen wir das Allinteresse, das von Natur in uns vorhanden ist, verkümmern und absterben, so werden wir geistig und in der Folge auch leiblich erkranken. Die Einzelexistenz, die aus der Gesammtheit herausgewachsen ist, bleibt nur gesund, so lange das Gesammtleben sie trägt und belebt.

B.

§ 26. Wesen der Religion.

Hält uns der Allsinn unseres Gemüthes in Verbindung mit der Allheit, so daß er den in der Endlichkeit beschränkten Menschen speist aus dem Born der Unendlichkeit und den Sterblichen erquickt mit den Gütern der Ewigkeit, so wird unser *Wille*, wie wir bei der Besprechung der Ethik sahen, einerseits sich in Bescheidenheit mit seinen Wünschen und Bestrebungen dem Ganzen unterorden, andererseits bei aller Demuth der Gottheit gegenüber mit kräftigem Selbstvertrauen die Aufgaben, die seine Individualität ihm gestellt hat, und die er als seine Pflicht erkennt, zu lösen versuchen. Unser *Verstand* aber will die Lücke ergänzen, die durch die Unerkennbarkeit der Metaphysik entsteht, und aus dem Gefühl, daß der räthselhafte Urgrund des Daseins, die Unendlichkeit des Alls in uns wirkt und lebt, entsteht die *Religion*. Unser Gemüth ist belebt von Ahnungen der trancendenten Welt, die nie zu klaren Vorstellungen abstrakter Wahrheit führen können, weil unsere Erkenntniß der Metaphysik nur negativ ist; darum kleidet sie unsere Phantasie in das poetische Gewand des Mythus. Kultus und Dogmen sind deshalb stets symbolisch, während der Kern einer jeden Religion die Liebe und Hingabe des Einzelnen an die über ihm waltende Macht, mystisch zu reden an die Gottheit ist. Diese Liebe oder Pietät, welche der Christ πίστις (d. i. Vertrauen, von uns schlecht durch „Glauben" übersetzt), der Muhamedaner Islam (d. i. Hingabe) nennt, welche der Buddhist durch Resignation gegen Schmerz, Elend und Tod, und durch Intuition seiner selbst, d. h. seines

metaphysischen Selbst, also der Gottheit, zu erreichen sucht, gewährt eine stete Zufriedenheit und Ruhe im Glück und Unglück, sowie Trost im Tode.

Die Seligkeit einer solchen Herzensstimmung nennt darum Spinoza nicht Lohn der Tugend, sondern Tugend selbst (beatitudo non est praemium virtutis sed ipsa virtus).

Alle Dogmen und jeder Kultus, womit dieser Kern, den eine jede Religion haben soll, umkleidet erscheint, ist poetische Ausschmückung, sind Allegorien und Symbole metaphysischer Wahrheiten. So mag es verschiedene Religionen geben, die Herz und Gemüth befriedigen; die Bilder mögen sich widersprechen, wenn nur der innere Sinn und Geist übereinstimmt. So mag die Historie des Christenthums, insbesondere die Auferstehung Christi, wirklich, d. h. historisch sein oder nicht, wenn nur der ideale Gehalt echt und wahr ist. Wir haben nach der soeben ausgeführten Ansicht die Evangelien nicht als Geschichtswerke, sondern als Dichtungen zu betrachten und werden, wenn wir sie in diesem Sinne lesen, einen größeren Genuß haben, als wenn wir sie kritisch durchforschen. Sie werden auf Geist und Gemüth erfrischend, erhebend und erquickend wirken. Wer würde wohl das Nibelungenlied, Ossian oder Homer behandeln wie David Friedrich Strauß die Bibel? Wer weist solche Dichtungen entrüstet von sich, wenn er von ihrer Ungeschicklichkeit überzeugt ist?

§ 27. Orthodoxie und Rationalismus.

Wer nun aber nicht meiner Ansicht ist, kann sich nur zwei Parteien anschließen, der Orthodoxie oder dem Rationalismus. Beide haben den gemeinsamen Grundfehler, von der Religion Wirklichkeit, d. h. *historische* Wahrheit zu verlangen.

Der Orthodoxe hält die Offenbarung für unumstößlich und darum die historischen Thatsachen, von denen sie abhängt, für unbezweifelbar, wenn sie auch der menschlichen Vernunft in's Gesicht schlagen; wie denn auch wirklich alle

Hauptdogmen, nicht symbolisch und bildlich genommen, absurd und sich selbst widersprechend sind; so die christlichen Dogmen von der Persönlichkeit Gottes, der Dreieinigkeit, der Gottmenschlichkeit Christi ꝛc.*) Dabei glaubt der Orthodoxe die Offenbarung wohl selten der Wunder wegen, sondern umgekehrt, die Wunder der Offenbarung wegen. Sonst würde sein kritischer Zweifel, den ein nüchterner Beurtheiler doch billig bei übernatürlichen Erscheinungen haben sollte, und sein gesunder Verstand ihn vor solchen Irrwegen bewahren. In der That ist es rationeller, an die Wunder wegen der sie verbürgenden Offenbarung zu glauben, als von Wundern (d. i. von Wirkungen, deren Ursachen uns unklar sind) auf die Offenbarung, als in welcher sie allein ihre Erklärung finden könnten, zu schließen.

Der Rationalismus dagegen will die Religion nach der menschlichen Vernunft (ratio) regeln und sichten. Was übrig bleibt, hält er für den Kern der Religion. Die heiligen Mythen werden nach den Regeln der Kritik ihrer Wunder beraubt; unter den Dogmen will man nur die gelten lassen, welche unserer Vernunft nicht widersprechen, und so wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Die meisten Rationalisten bleiben freilich auf halbem Wege stehen und halten gerne noch an den drei Kantischen Postulaten „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ fest. Die Consequenz des Rationalismus führt jedenfalls zum gänzlichen Unglauben, zu Atheismus; wie denn auch in der That David Friedrich Strauß, der Hauptvertreter dieser Richtung in unserer Zeit, schließlich zu diesem Ziele gelangt ist.

*) Das Dogma von der übernatürlichen Zeugung Christi wäre sogar obscön. Der Missionar Gützlaff erzählt als Beweis für die spitzfindige Schlauheit der Chinesen, daß nach Beendigung der Erzählung von der Geburt Christi einer der gezöpften Anwesenden gesagt habe: „So ist ja Euer Jesus ein Kind der Wüste“, d. h. von unehelicher Geburt. Der biedere Missionar fügt naiv hinzu: „Ich wußte nichts auf die Spitzfindigkeit zu erwidern.“

Religion als Orthodoxie ist seiner Intoleranz wegen gefährlich; das bezeugen die Inquisitionen, Folterkammern und Scheiterhaufen, deren selbst Reformatoren, wie Calvin, sich mit Vorliebe bedienten. Falsch ist jede dogmatische oder nur positive Religion, weil die einzige Offenbarung nur die Welt selbst, die Natur, das Objekt unserer Wissenschaften sein kann, eine übernatürliche Offenbarung über das Metaphysische aber unmöglich ist, weil wir dasselbe überhaupt nicht erkennen können. Und falls ein Gott aus dem Bereich des Metaphysischen käme, so müßte er in Gleichnissen zu uns sprechen, wie es Christus gethan. Die Bilder und Allegorien, deren er sich bedient, dürfen dann aber nicht als im eigentlichen Sinne wahr aufgefaßt und in Dogmen verwandelt werden.

Religion als Rationalismus, insofern sie ihres poetischen Kleides, dessen sie nicht entbehren kann, insofern sie jeder Mystik beraubt wird, ist mattherzig und sinnlos. Religion dagegen in unserm Sinne steht auf dem ihr gebührenden Platze. Als solche ist sie eine poetische Metaphysik, eine tiefsinnige Dichtung über den Urgrund und den Zweck des Daseins. Sie steht darum im Bunde mit der Kunst, insbesondere der Poesie, als deren Tochter man sie bezeichnen könnte, und mit der Wissenschaft ist Friede geschlossen.

§ 28. Ueber Theismus.

Die wichtigste religiöse Auffassung ist der Theismus, welcher, entstammt bei den Semiten, sich über die kulturfähigsten Racen der Menschheit verbreitet hat. Wir sehen in der Lehre von einem persönlichen Gott konsequenter Weise nur eine poetische, eine anthropomorphisirende Darstellung des Metaphysischen. Freilich, da der Mensch das Edelste, Höchste und Schönste ist, was die Natur hervorgebracht hat, wird auch unsere Phantasie am besten unter dem Bilde des Menschen sich die Gottheit vorstellen können. Es mag daher die großartigste religiöse Anschauung immerhin die sein, welche das ewig Unbegreifliche unter der Idee eines persönlichen

Gottes zu begreifen versucht. Trotzdem bleibt sie nur ein Bild, welches, wenn man es nicht allegorisch auffaßt, wie jedes religiöse Dogma zu Absurditäten führt.

„Einen persönlichen Gott," sagte mir einmal Jemand, „brauche ich zur Befriedigung meines Verstandes, meines Gemüthes, meiner Ethik und meiner Hoffnung, gewissermaßen als Schluß- und Mittelstein eines gothischen Kreuzganggewölbes." Und gern gebe ich das Jedem zu, der nicht hinlängliche Fähigkeit besitzt, abstrakt zu denken. Wer dies aber vermag und erst recht, wer das Bedürfniß fühlt, klar darüber zu sein, wo die bildliche Sprache aufhört, und wo die nackte Wahrheit beginnt, dem kann ich es nicht zugestehen.

Dem Gemüth und der Ethik ist der Theismus durchaus entbehrlich, das bezeugen Thatsachen. Hatte nicht Spinoza ein reiches und befriedigtes Gemüthsleben; ja sogar Frömmigkeit darf man ihm nicht absprechen, ohne daß er an einen persönlichen Gott glaubte. Und ist nicht Ethik eine Blume, die ebenso selten anderswo, als auf dem Boden des Theismus wächst; ja eher im Theismus, insofern er nämlich durch eine äußerlich dogmatische Auffassung eine Vergötterung des „Ich" geworden, seltener zu finden ist. Verliert nicht jede gute Handlung gerade dadurch, daß man sie in der Hoffnung gethan hat, dereinst von Gott dafür belohnt zu werden, ihren eigentlich ethischen Werth? Wie gerade das Höchste, wenn es gemißbraucht wird, den gröbsten Entstellungen preisgegeben ist, so entartet der Theismus in fanatischen Gemüthern leicht zum vergötterten Egoismus. Daher ist denn auch die Geschichte des Theismus, des Judenthums, des Christenthums und des Muhamedanismus reich an Religionskriegen, welche nicht theistischen Völkern, insbesondere dem klassischen Alterthum durchaus fremd waren.

Die Lehre von der Persönlichkeit Gottes hängt eng zusammen mit der Hoffnung auf eine persönliche Fortexistenz der Seele auch nach dem Tode. Wer aber am Theismus festhält nur in der Sorge für seine eigene Unsterblichkeit,

giebt sich eiteln Träumen hin, indem er ganz mißversteht, was an unserer Natur das Unsterbliche, was das Sterbliche ist, und an seiner kümmerlichen Individualität festhält, wie der Mensch an der Erbsünde oder ein in Freiheit gesetzter Gefangener an dem Gitter seines Gefängnisses. Wird nicht eine bewußte und individuelle Fortexistenz der menschlichen Seele dadurch unmöglich, daß die Individualität bedingt ist durch den Leib, und das Bewußtsein auf den Funktionen des Gehirns beruht, durch deren Störung es getrübt, durch deren Aufhören es im Tode für immer vernichtet wird?!

Zur Befriedigung des Verstandes ist der Theismus wohl am wenigsten brauchbar, da die Idee eines persönlichen Gottes unter die Antinomieen des Christenthums zu zählen ist und seine Definition als eine contradictio in adiecto nachgewiesen werden kann; „ein unendliches persönliches Wesen," während jede Person eine Sonderexistenz ist mit bestimmten Eigenschaften und Charakteranlagen. Persönlichkeit ist daher durchaus eine Beschränkung und gehört der Endlichkeit an. Ein persönlicher Gott ist eine individuelle Allheit und existirt in derselben Weise, als die Leiber aus immateriellem Stoffe, welche unsere Seelen bei der Auferstehung dermaleinst umkleiden sollen.

Für die Ordnung der Welt und die Gesetze, welche wir a priori in uns tragen, braucht der Theist, wie er sagt, einen Gesetzgeber. Er braucht ihn, weil er transcendente Sachen menschlich denkt und die Bilder, in die er seine metaphysische Vorstellung kleidet, nicht mehr als bildlich, sondern als die Wahrheit selbst ansieht. Ungereimtheiten ergeben sich als unerbittliche Konsequenz. Er meint also, Gott habe vor Erschaffung der Welt alle Regel und Ordnung festgesetzt. Dann aber sind nur zwei Möglichkeiten: Entweder hat er sie ausgerechnet, wie sie sind und einzig sein können — dann hätte er sie nicht gesetzt und geschaffen, sondern die schon dagewesenen berechnet, sich klar gemacht und benutzt zur Erschaffung der Welt; dann müssen wir uns freuen, daß er

das Rechenexempel richtig gerechnet und mit scharfem Verstande die schon für ihn a priori vorhandenen Regeln — ein Vorgänger Kants — entdeckt hat. Damit hört er aber auch auf, der Allmächtige zu sein, der Gott, den das Christenthum lehrt. Die zweite Möglichkeit ist die, daß er sie mit Willkür gesetzt und vermöge seiner göttlichen Allmacht stimmend gemacht hätte, so daß, hätte er's anders bestimmt, $2.2 = 5$ sein, oder die Winkel eines Dreiecks in der Ebene mehr oder weniger als 180^0 haben könnten, daß ein Raum von mehr als drei Dimensionen möglich wäre, was absurd ist.

Der Versuch, welchen der Mathematiker Gaus gemacht hat, indem er annahm, es könne einen Raum von n, d. i. beliebig viel Dimensionen geben, hatte allerdings zur Folge, daß er innerhalb der richtigen Konsequenzen seiner Hypothese nicht auf Widersprüche stieß. Das ganze Unternehmen hat aber keinen anderen Werth, als daß faktische Unmöglichkeiten logisch richtig sein können. Es ist aus dem Bereich der Wissenschaft eine Parallele zu den Münchhauseniaden und bestätigt die unbestreitbare Thatsache, daß man Jemanden, der vorsichtig lügt, aus seinen Worten allein nicht widerlegen kann, da sich keine Widersprüche darin befinden. Dreidimensionig zu sein, ist das Wesen des Raumes. Eine Linie ist nicht etwa ein Raum von einer, und eine Fläche ein Raum von zwei Dimensionen. Und wollte man den Begriff Raum wirklich in diesem erweiterten Sinne verstehen, so kann es jedenfalls keine Wesen geben, deren Raumanschauung ein- oder zweidimensionig wäre. Solche Wesen wären, wie die mathematischen Punkte und Flächen selbst, ohne Ausdehnung; sie wären ebenso wie diese nur gedachte Dinge, nicht aber körperlich und stofflich vorhanden. Der vierdimensionige Raum ist erst recht eine spitzfindige Träumerei; er ist undenkbar und würde, wenn er vorhanden wäre, den Raum unserer Anschauung, den wir in allen seinen Theilen als dreidimensionig denken müssen, unmöglich machen. Denn in dem dreidimensionigen Raume kann nicht, wie eine Schachtel

in der anderen, ein vier- oder fünfdimensioniger stecken; und außerhalb desselben kann er auch nicht sein, da wir sonst an die Absurdität glauben müßten, es gäbe außerhalb des Raumes einen Raum, der nicht zum Raum gehörte. Sind aber unsere Anschauungen von Raum und Zeit unzuverlässig, so ist die vielgerühmte mathematische Gewißheit eine Illussion. Wir verlieren jeden Boden unter den Füßen, ebenso, wie wenn wir die Giltigkeit der Vernunft bezweifeln.

Mit Recht hat Plato gesagt: „*μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω!*" Wer nicht mathematisch denken kann, bleibe von der Philosophie fern. Nur ein *ἀγεωμέτρητος* kann einzelne Peripheriewinkel auf gleicher Sehne im Kreise ausmessen und einen hymnus in maiorem Dei gloriam anstimmen, wenn er findet, daß sie trotz der verschiedensten Lagen einander gleich sind: „Wie Gott Alles so herrlich geordnet habe in der Mathematik, wie in der Natur! Wie wunderbar umsichtig ist die Vorsehung, daß sie die großen Flüsse stets an großen Städten vorbeifließen läßt, um Handel und Verkehr zu heben." Dergleichen Exklamationen bringen die Apologieen des Theismus in großer Menge. Es sind Beispiele des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes, welcher auf Leute, die nicht mathematisch, geschweige denn philosophisch denken können, gewöhnlich großen Eindruck macht.

Wie ist es aber möglich, daß aus einem Nebelmeer von Materie Sonnensysteme mit geregelten Planetenbahnen sich bilden? Wie ist es möglich, daß organisches Leben aufkeimt und aus demselben selbstbewußte Wesen sich herausbilden?

Bedenken wir, daß Stoff an sich als rohe, träge Masse nicht existirt, sondern daß in jeder Existenz und mit jeder Existenz unzertrennbar die Gesetzmäßigkeit der Form vereinigt ist, so wird uns die Ordnung in der Welt nicht mehr als Ausfluß einer vorherbedachten Ueberlegung, sondern als nothwendig erscheinen. Wie es keinen Menschen geben kann, der nicht a priori die Anschauungen von Raum und Zeit, sowie die transcendentale Logik und reine Naturwissenschaft in sich

trägt: so ist es auch unmöglich, daß Materie losgelöst von der formalen Gesetzmäßigkeit der objektiven Welt existirt. Diese Gesetzmäßigkeit bedingt in der Welt dieselbe Ordnung, welche wir in der Mathematik antreffen. Die eine ist so wunderbar wie die andere, aber auch ebenso selbstverständlich. Wir wissen nicht, was das innerste Wesen des Urstoffes ist, wohl aber finden wir in der Entwickelung der Natur mit ihren mannigfaltigen Erscheinungen eine Entfaltung desselben, eine unter stets anderen Bedingungen sich immer neu wiederholende Offenbarung des Weltinnern.

Diese Offenbarung des transcendenten Urräthsels kann sich aber vermöge der an jeder Existenz haftenden Gesetzmäßigkeit nur mit dieser strengen Nothwendigkeit entwickeln, in deren Ordnung der Theist die zweckbewußte Weisheit eines persönlichen Gottes sieht.

Ein im Lager des Theismus beliebtes Stichwort ist das falsche Dilemma: „Entweder hat ein persönlicher Gott oder der Zufall die Welt geschaffen. Ein drittes ist unmöglich; also: weil es nicht glaublich ist, daß eine geordnete Welt aus Zufall entsteht, glaube ich an die Vorsehung eines persönlichen Gottes.“ Der logische Fehler ist leicht zu finden. Man frage sich nur, ob der Gegensatz von Zufall wohl wirklich Gott — oder nicht vielmehr Nothwendigkeit ist? Während wir überall nur die Spuren der Nothwendigkeit finden, sieht der Theist in der Welt nur die Willkür eines göttlichen Willens, der sie regiert. Sein Weltschöpfer ist nichts anders, als personifizirte Willkür. Der Theist wird daher Nothwendigkeit nicht anerkennen dürfen und wird es nur insofern thun, als er dieselbe abhängig von seiner vergötterten Willkür denken kann. Indem er dies thut, vernichtet er zwar mathematische und logische Allgemeingiltigkeit, er vernichtet die Vernunft — die Vernunft ist ja wesentlich

cf. Carus, Das Christenthum in seinem Verhältniß zu den modernen Weltanschauungen. Berlin 1870. p. 19.

Denknothwendigkeit — doch nur dadurch gewinnt er Raum für die Möglichkeit und den Glauben an einen persönlichen Gott. Dadurch ist mit einem Schlage der ganze Himmel erschlossen mit all' seinen Unmöglichkeiten und Wundern; und das Wunder hört auf, etwas Wunderbares zu sein; denn was ist es anders, als ein Ausfluß der Willkür im Widerspruch gegen die Nothwendigkeit?

§ 29. Der praktische Beweis für das Dasein Gottes.

Hiermit wären wir eigentlich am Ende und hätten über den Theismus den Stab gebrochen. Doch hat der große Königsberger Denker dem zum Tode verurtheilten Gotte noch einen Schlupfwinkel gelassen, in den er sich flüchten könne; und dieser Schlupfwinkel ist nichts anderes, als der praktische Beweis für das Dasein Gottes. Ob Kant diesen Ausweg gelassen hat, um ihn zu retten, oder um sich zu retten, wollen wir dahin gestellt sein lassen; genug, daß auf diese Weise mancher Theist seinen Gott sicher geborgen glaubt. Wenn wir nun gesehen haben, daß die Existenz eines persönlichen Gottes nicht nur unbewiesen bleibt, sondern auch als Widerspruch mit sich selbst und mit unserer Vernunft bezeichnet werden muß, so sollten wir diesen praktischen Beweis von von vornherein zurückweisen. Doch ist er in der Welt zu mächtig, als daß wir an ihm vorübergehen dürfen.

Der praktische Beweis für das Dasein Gottes ist in zweierlei Gestalt wirksam: 1) als der wirklich praktische, wie ihn der Freigeist Voltaire aufstellte: „Gott muß existiren, weil man ihn in der Praxis nicht entbehren kann“, 2) als der eigentlich moralische, der Beweis Kant's, welcher für die zertretene Tugend dieser Welt eine jenseitige Belohnung fordert, die ohne persönlichen Gott, ohne Unsterblichkeit der Seele unmöglich wäre.

Viele Gebildete unserer Zeit sind für sich selbst freisinnig, wollen aber ihre Freisinnigkeit nicht zur Schau tragen, weil sie glauben, daß das gemeine Volk nicht für die Wahr-

heit reif sei. Es könne nur gezügelt werden durch die Furcht vor jenseitiger Strafe und vor einem persönlichen Richter. Ihre Losung ist: „Wenn es keinen persönlichen Gott giebt, so muß man doch an dem Glauben an einen persönlichen Gott festhalten". Sie folgern: „Keine Moral ohne Religion, keine Religion ohne Theismus". Da wir Moral in der Welt brauchen, so muß der Theismus unangetastet bleiben. Die Fortschritte der Menschheit, die zunehmende Bildung sind gefährlich für die jetzt bestehende soziale Ordnung. Aengstlich vereinigen darum Despoten, Pfaffen und Junker, jeder in Sorge für seine Interessen, ihre Stimmen zu der Klage: „Was soll aus der Welt denn noch werden, wenn Keiner mehr glauben will?"

Ethik ist aber in sich selbst begründet und bedarf nicht des Theismus als Stütze. Eine Allianz beider kann auf die Dauer nur schädlich wirken, denn wenn die Fundamente des Theismus wanken, so wird der Ungebildete zugleich mit dem unhaltbaren Glauben auch die Ethik über Bord werfen. Dadurch aber sollen wir uns warnen lassen, je eine fromme Täuschung der Religion zu unterstützen und ihr zu Liebe unehrlich die Wahrheit preis zu geben.

Die zweite Gestalt des praktischen Beweises für das Dasein Gottes ist die Kantische Ausführung desselben. Wir nennen diesen Beweis zum Unterschiede von dem soeben angeführten besser den moralischen. In jenem wurde, um die Ethik zu sichern, der Theismus als seine Stütze beibehalten; in diesem will Kant den Theismus retten und baut ihn auf das einzige Fundament, das er ihm nicht entzogen, auf die Ethik. Kurz skizzirt ist Kant's Gedankengang folgender: (Kr. d. pr. V. Dialektik der pr. V.) „Der Mensch strebt nach dem höchsten Gut. Dies kann nur die Tugend sein. Die Tugend ist aber nur das vollendet höchste Gut, wenn sie mit Glückseligkeit vereinigt ist. Eine „analytische" Verbindung beider Begriffe, wie sie Stoiker und Epikuräer versucht haben, ist nicht möglich, da sie zu verschiedenartig sind.

Tugend und Glückseligkeit kann nur durch Sophismen identificirt werden. Also, sagt Kant, muß eine „synthetische" Einheit beider stattfinden. Sie müssen untereinander verknüpft sein als Ursache und Wirkung. Dies ist nun in der Wirklichkeit nicht der Fall; also — man sollte erwarten: also sind wir von falschen Principien ausgegangen und Glückseligkeit im allgemeinen Sinne des Wortes ist nicht als Wirkung der Tugend anzusehen. Aber nein! Kant sagt: also muß man eine sinnliche und intelligible Welt unterscheiden. In der sinnlichen entspricht allerdings Tugend und Glückseligkeit sich nicht; in der übersinnlichen sind beide adäquat. Die höchste Tugend postulirt darum die Unsterblichkeit der Seele, die höchste Glückseligkeit das Dasein Gottes.

Wer empfindet nicht die Absicht des Beweises! Mit Gewalt wird das zu Beweisende hinzupostulirt. Aber ein Genie wie Kant pflegt selbst auf Abwegen genial und belehrend zu sein. Kant berührt hier eine der heikelsten Fragen. Giebt es denn keine Gerechtigkeit in der Welt? Die Tugend geht zu Grunde, das Laster triumphirt. Da bleibt nur der eine Ausweg, meint Kant, um Tugend und Gerechtigkeit nicht preisgeben zu müssen, daß in einer übersinnlichen Welt Alles ausgeglichen wird. — Giebt es denn aber wirklich keine Gerechtigkeit in der Welt? Liegt sie nicht vielleicht in den Thaten selbst, statt ihnen zu folgen? Trägt nicht eine jede gute That ihren Lohn in sich; und dieser Lohn ist größer, als ein äußerlich im Diesseit oder Jenseit zugemessener. Der Lohn des Gerechten ist der, daß er gerecht ist, selbst wenn er Unrecht leidet. Er ist deshalb eben besser als ein Schurke, wie der unbeachtete, vielleicht in den Staub getretene Diamant werthvoller ist, als Glas, wenn es auch in Gold gefaßt ist. Jeder Schuft trägt seine Strafe in sich, selbst der vom Glück begünstigte. So besteigt ein Giordano Bruno den Scheiterhaufen, makellos war sein Leben und das Verbrechen, welches ihn dem Tode weiht, sein Genie. Römische Pfaffen, seine niederträchtigen Richter, schauen triumphirend zu. Er weist

das zum Kuß ihm entgegengehaltene Kruzifix zurück und stirbt, die fürchterlichen Schmerzen muthig ertragend, in den Flammen. Giordano Bruno hat nicht an der göttlichen Gerechtigkeit gezweifelt, als ihn die menschliche des Staates und der Kirche im Stich ließ. Darum konnte er seinen Richtern getrost sagen: „Ihr dürftet mit mehr Furcht das Urtheil sprechen, als ich es anhöre."

Wer bewundert nicht den Helden, der siegesbewußt stirbt? Wer verachtet nicht den Schurken, selbst wenn es ihm wohlergeht, der erbärmlich und elend ist, selbst wenn er seine Niederträchtigkeit nicht empfindet? Wer aber äußeren Glücks und Wohlergehens halber ein Schurke sein will, verdient ein Schurke zu sein und ist's wirklich, und keine Sühne oder Buße, die er den Götzen, vor welchen er bebt, darbringt, kann den Makel aus seinem Herzen waschen, den Makel, der seine Schuld und seine Strafe zugleich ist. Diese Gerechtigkeit ist ebenso großartig, wie sie unfehlbar ist, denn vor ihr gilt keine Vorstellung, keine Heuchelei.

§ 30. Schluß.

Die Ethik wurzelt im Metaphysischen — aber auch die Kunst. Während die erstere der Durchbruch des Willens, ist letztere der des Intellektes ins Allerheiligste der Natur; und wo sich dort beide treffen und vereinigen, erzeugen sie die Religion. Der Tugendhafte und der Künstler ahnt die metaphysische Einheit der Welt. Jede wahrhaft ethische That ist ein Sakrament, jedes wahrhafte Kunstwerk ein Symbol der wahren Religion. Dem ethischen Menschen ist der Schleier von den Augen genommen. Er handelt so, als ob er das Räthsel der Welt erkannt und begriffen habe.

Indem das Gefühl der Allheit sein Thun und Lassen bestimmt, sorgt er für seinen Nächsten wie für sich selbst. Ebenso ergeht es dem Künstler. Sein Genie sieht das Wesen der Dinge. Von jedem wahren Künstler und Dichter muß man dasselbe sagen können, was Goethe den Wilhelm Meister

über Shakespeare sagen läßt: „Es scheint, als wenn er uns alle Räthsel offenbarte, ohne daß man doch sagen kann: hier oder da ist das Wort der Auflösung."

Wenn wir nun Gott die bildliche Darstellung von jenem unergründlichen Wesen nennen, welches die Welt in ihrer Allheit trägt, und dessen Spur wir in jedem Einzeldinge finden; wenn wir ihn als eine Personificirung des Metaphysischen bezeichnen, so wird wohl jeder in diesem Sinne an Gott glauben. Religion in unserem Sinne braucht nicht nur jeder — zum mindesten der Gebildete, der von Natur tiefer angelegte Mensch; er braucht sie nicht nur, sondern trägt sie auch mehr oder weniger bewußt in sich. Freilich wird ein Jeder seine eigene Religion je nach seiner Individualität haben, und doch liegt in den verschiedenen Religionen, wofern sie echt sind, derselbe Nerv. Sie ist das Ideal eines Jeden, wonach er an seiner eigenen Veredlung und an der Verbesserung unserer staatlichen und sozialen Zustände arbeitet. Dem friedlichen Bürger ist der Inbegriff seiner Religion Loyalität, deren Summa er ausspricht in dem Satze: „Thue recht und scheue Niemand." Des Kriegers Religion ist Ehre und Ruhm; die des Beamten treue Pflichterfüllung; die Religion eines echt weiblichen Gemüthes ist die Liebe zu dem Gatten; die des Philosophen aber die Wahrheit.

Als einst im engeren Freundeskreise über Religion gesprochen wurde, sagte ein Naturforscher: „Meine Religion ist die Wissenschaft." Ein begeisterter Mathematiker rief: „Meine Religion ist die Mathematik; denn sie ist die ewige Sphärenmusik, nach der sich die Welten bewegen." Der Dichter sprach: „Meine Religion ist die Poesie."

Religion ist das intuitive Begreifen des Metaphysischen der Welt. Jeder sucht es, jeder erreicht es auf seine Weise und hat Recht daran; denn der Radien im Kreise giebt es viele, aber alle münden im Centrum.

Definitionen.

Metaphysik: Wissenschaft von den letzten Gründen. § 1.
Das Metaphysische: Der letzte Grund des Daseins. § 14.
Idealismus: Die philosophische Weltanschauung, welche das Subjekt als gegeben betrachtet. § 16.
Realismus: Die philosophische Weltanschauung, welche das Objekt als gegeben betrachtet. § 16.
Spiritualismus: Die philosophische Weltanschauung, welche die Welt nur aus dem Subjekt erklärt. § 16.
Materialismus: Die philosophische Weltanschauung, welche die Welt nur aus dem Objekt erklärt. § 16.
Dualismus: Diejenige Weltanschauung, welche dem Geist und der Materie, jedem eine gesonderte Existenz zuspricht.
Monismus: Diejenige Weltanschauung, welche im Gegensatz zum Dualismus Geist und Materie, als eine Einheit, Kraft und Stoff für unzertrennlich erklärt.
Empirisch: Erfahrungsgemäß. § 2. § 5.
Transcendent: Jenseit aller Erfahrung liegend. § 2.
Transcendental oder rein: Vor aller Erfahrung feststehend, daher aus reiner Vernunft erkennbar. § 2.
Reine Vernunft: Das Erkenntnißvermögen, insofern es absieht von jeder Erfahrung und rein den Denkgesetzen folgt.
Reine Naturwissenschaft: Die obersten Naturgesetze, die wir aus reiner Vernunft, also unabhängig von aller Erfahrung, erkennen.
a posteriori (cf. empirisch): Durch Erfahrung gewonnen. § 2. § 8.

a priori (cf. transcendental = apriorisch): aus reiner Vernunft. § 2. § 8.
Apriorität: Die unumstößliche Gewißheit einer Erkenntniß aus reiner Vernunft, unabhängig von der Erfahrung.
Subjekt: Träger der Erkenntniß. § 6.
Objekt: Träger des Seins. § 7 und 8.
Subjekt an sich: Der letzte Grund des Erkennens.
Objekt an sich = Ding an sich: Der letzte Grund des Daseins.
Subjektiv: [1]) Am Subjekt haftend. [2]) Nur für das Subjekt giltig.
Objektiv: [1]) Am Objekt haftend. [2]) Nur für das Objekt oder die objektive Welt giltig.
Welt: Die Gesammtheit der Objekte.
Absolut: An und für sich bestehend.
Relativ: Durch ein Anderes bedingt.
Antinomie: Widerspruch.
Verstand: Die Fähigkeit zu denken, d. h. Schlüsse zu machen vom Grund auf die Folge, von Wirkungen auf ihre Ursachen.
Vernunft: Die Fähigkeit in Abstraktionen zu denken.
Aesthetik = Sinnlichkeit: Unsere Anschauung von Raum und Zeit.
Axiom: Grundsatz, der unbezweifelbar ist und deshalb keines Beweises bedarf.
Grund: Das, worauf etwas ruht, warum etwas ist. Erkenntnißgrund: Der Satz, worauf wir eine Erkenntniß stützen.
Folge: Das, was durch einen Grund bedingt ist; daher der Satz, welcher sich mit Nothwendigkeit aus einem oder mehreren anderen folgern läßt.
Ursache: Der Zustand, aus dem ein anderer hervorgehen muß.
Wirkung: Der Zustand, der aus einem früheren hervorgehen muß.
Causalität: Das Gesetz von Ursache und Wirkung.

Prinzip: Der letzte Grund. § 1.

Theismus: Die Lehre, welche Gott als ein persönliches Wesen auffaßt.

Pantheismus: Die Lehre, nach welcher das All Gott ist.

Atheismus: Die Lehre, daß Gott gar nicht existirt.

Orthodoxie (Rechtgläubigkeit): Die religiöse Ansicht, welche die Dogmen nicht bezweifelt.

Rationalismus: Die religiöse Ansicht, welche die Dogmen durch die Vernunft (ratio) kritisirt.

πρότερον πρός ἡμᾶς: Das Erste für uns, d. h. in unserer Erkenntniß.

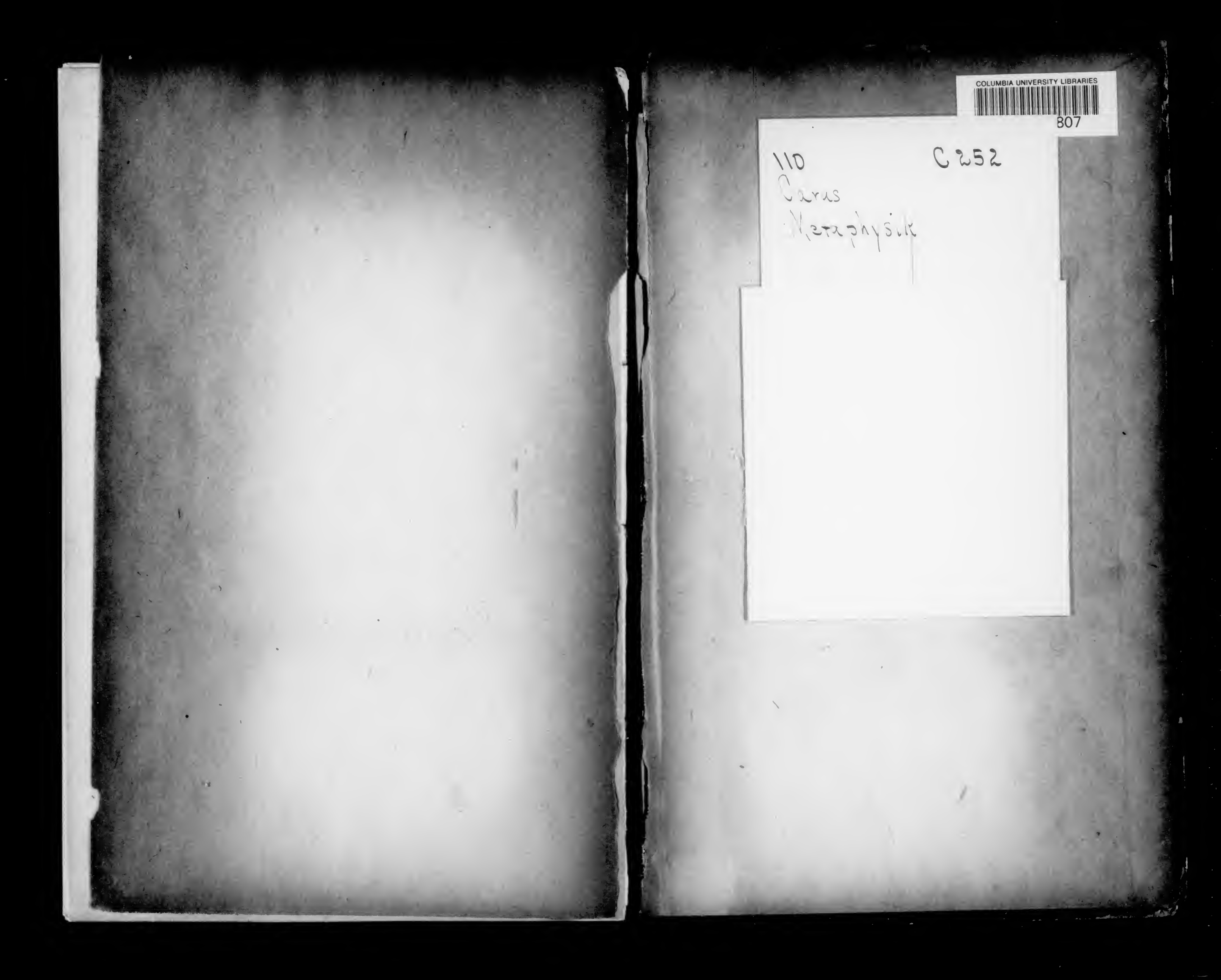
πρότερον φύσει: Das Erste von Natur.

ὕστερον πρὸς ἡμᾶς: Das für unsere Erkenntniß Spätere.

ὕστερον φύσει: Das von Natur Spätere.

Buchdruckerei T. Moritz Hofmann, Dresden, Trompeterstraße 20.

Buchdruckerei C. Moritz Hofmann, Dresden, Trompeterstraße 20.



COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
807
110
C252
Carus
Metaphysik

